Biblioteca de Filosofía

ROBERTO TORRETTI

KANT

Editorial Charcas

MANUEL
KANT

MANUEL KANT

Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica

por

ROBERTO TORRETTI

Segunda Edición

EDITORIAL CHARCAS
Buenos Aires

Primera edición: Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1967.

Segunda edición: Editorial Charcas, Charcas 3480, Buenos Aires.

© Editorial Charcas, 1980.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA

A

CARLA

SUMARIO

Prefacio, 13
Abreviaturas empleadas, 15

INTRODUCCION

1. El tema de la *Crítica de la razón pura* 19

2. La metafísica en tiempos de Kant. Estructura y método de la metafísica de Wolff 24

3. Wolff y Leibniz. Armonía preestablecida. Sensibilidad y entendimiento. Principios de contradicción y de razón suficiente. La existencia como complemento de la posibilidad. Crusius y la noción de existencia. Definición de la metafísica de Crusius 34

4. El joven Kant y la metafísica tradicional. La oposición entre lo lógico y lo real en sus primeros escritos. El problema de la causalidad 40

5. Crisis de la metafísica y necesidad de un examen de sus fundamentos 46

6. El camino hacia la filosofía crítica. El nuevo concepto de lo trascendental. Tarea de una filosofía trascendental. La Crítica como propedéutica y como *philosophia prima* 49

7. Nota sobre las fuentes para el estudio de Kant 55

PRIMERA PARTE

ESPACIO Y TIEMPO

1. Generalidades 61

2. El concepto de espacio en Kant y en nuestros días 63

3. Concepto psicológico de espacio: los «campos» sensoriales . . . 66

4. Espacio físico y espacio matemático 70

5. Estructura del espacio físico según Leibniz, Newton y Kant . . . 78

6. Las concepciones de Newton y de Leibniz acerca de la naturaleza del espacio físico 87

7. El problema del espacio en el primer escrito de Kant. La estructura del espacio y la interacción entre las cosas espaciales. Las relaciones entre el alma y el cuerpo . . 93

8. La *Historia natural y teoría general del cielo*. Su lugar en la historia de la astronomía. Posición frente al problema del espacio . . 98

9. La *Monadologia physica*, ensayo de conciliar la geometría y la metafísica. Prueba de la divisibilidad infinita del espacio. Teoría de la interacción de las sustancias simples que *ocupan* espacio pero no lo *llenan* 104

10. Los escritos siguientes. El problema de la interacción del alma y el cuerpo en los *Sueños de un visionario* 111

11. El nuevo método de la metafísica propuesto en la *Investigación acerca de la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* 116

12. Aplicación del nuevo método al problema del espacio: el escrito de 1768 y el descubrimiento de las contrapartidas incongruentes . 119

13. Las contrapartidas incongruentes en la obra posterior de Kant. Críticas de Louis Couturat y Kurt Reidemeister 125

14. Tránsito a la doctrina crítica del espacio y el tiempo. La amenaza del spinocismo. Las antinomias como »agente catalítico«. La idealidad del tiempo conduce a sostener la idealidad del espacio . . . 131

15. La disertación de 1770. El distingo entre el entendimiento y la sensibilidad en la filosofía griega y en la filosofía moderna. El nuevo distingo kantiano. Mundo inteligible y mundo sensible. Materia y forma del mundo 146

16. El espacio y el tiempo son representaciones intuitivas y a priori: argumentos de 1770 165

17. El espacio y el tiempo son representaciones intuitivas y a priori: nuevos argumentos agregados en la *Crítica* 179

18. Las representaciones del tiempo y el espacio como fuente del conocimiento matemático. Kant y la geometría 185

19. Subjetividad e idealidad del espacio y el tiempo. Diferencias entre la disertación y la *Crítica*. Significado de la nueva doctrina. Una supuesta »laguna« en la argumentación de Kant. El tiempo como »forma del sentido interno« . 196

20. La doctrina crítica del tiempo y el espacio y la posibilidad del conocimiento metafísico. ¿Qué confiere a nuestras representaciones su referencia a un objeto? Tránsito a la *Crítica de la razón pura* . . 214

SEGUNDA PARTE

LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS

A. Introducción.

1. Algunos conceptos básicos: conocimiento, experiencia, a priori y a posteriori, juicios analíticos y juicios sintéticos 225

2. El problema de la deducción de las categorías. Bosquejo de la solución 240

3. El método de la deducción y sus fundamentos. El concepto kantiano de *facultad* 247

B. La Deducción Trascendental: La cuestión del texto 262

C. La Deducción Trascendental: La versión de 1781 271

1. Párrafos comunes a las dos versiones 271

2. La sección segunda de la Deducción de 1781 280
   a) Introducción 281
   b) Carácter temporal de todas las representaciones. Transcurso del tiempo aun en la aprehensión de lo simultáneo . 285
   c) La doctrina de la triple síntesis 291
   d) La reforma de la noción de objeto. 296
   e) Las categorías como condiciones de posibilidad de la experiencia. La »afinidad trascendental« de los fenómenos . 310

3. La sección tercera de la Deducción de 1781 316
   a) Exposición progresiva. La síntesis productiva de la imaginación y la definición de entendimiento 317
   b) Exposición regresiva . . 323
   c) El concepto de la naturaleza y la »revolución copernicana«. El entendimiento como legislador del mundo fenoménico. Leyes generales a priori y leyes especiales empíricas. Usos del vocablo »naturaleza« en la *Crítica* 327
   d) Conclusión 336

D. La Deducción Trascendental: La versión de 1787 339

El § 15 341
El § 16 345
El § 17 349
El § 18 353
El § 19 358
El § 20 362
El § 21 363
Los §§ 22 y 23 371
Los §§ 24 y 26 374
El § 27 384

E. La llamada »deducción metafísica« 366

1. El establecimiento del inventario completo de los conceptos primordiales a priori del entendimiento humano. Juicios y categorías . 395

2. Objeciones contra la »deducción metafísica«. Argumentación de Klaus Reich en su favor . . 400

3. La condición intuitiva que hace posible aplicar las categorías a las cosas: la doctrina del esquematismo trascendental 404

4. Otros conceptos a priori no comprendidos entre las categorías y sus derivados: conceptos de la reflexión e ideas de la razón . . 413

F. La metafísica de la experiencia 418

1. La metafísica de la experiencia como sistema de principios y como investigación de fundamentos. El concepto kantiano de experiencia. Experiencia ordinaria y experiencia científica 418

2. Los elementos de la experiencia 423

3. El sistema de los principios y la tabla de las categorías . . . 428

4. Los postulados del pensamiento empírico 431

5. El principio de los axiomas de la intuición y el principio de las anticipaciones de la percepción 435

6. Las analogías de la experiencia 443
   a) El principio general de las analogías 443
   b) Conservación de la sustancia 445
   c) Causalidad e interacción . 452

7. La función regulativa de las ideas 463

8. La organización sistemática de la experiencia y el juicio reflexivo 476

TERCERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA COSA EN SI

. El problema 489

. El distingo entre fenómeno y cosa en sí y la reforma de la noción de objeto 497

. La refutación del idealismo . 503

. El concepto crítico del noumeno 513

. Crítica de la *metaphysica specialis* 524
   a) La psicología racional y el conocimiento de sí 524
   b) La cosmología racional y el problema de la libertad . . 529
   c) La teología racional y la concepción metafísica de Dios 536

6. El acceso a lo suprasensible en la vida moral y los postulados de la razón práctica 540

Apéndices 555

Cronología 575

Bibliografía 581

Indice analítico 595

PREFACIO

Este libro fue concebido para ayudar a las personas de habla española que se propongan estudiar el pensamiento de Kant. Con este fin, me ha parecido útil dar, no una exposición del conjunto de todas sus doctrinas principales —que habría tenido que ser o superficial o demasiado extensa— sino un análisis de aquéllas en que descansa todo el edificio de su filosofía crítica, la doctrina del espacio y el tiempo y la doctrina de las categorías. Kant las desarrolla, como es sabido, en el primer tercio de la *Crítica de la razón pura,* o sea, en aquel escrito suyo con que el estudioso de su obra ha de enfrentarse en primer término, y que en esta parte inicial presenta justamente las mayores dificultades. El comentario de estas doctrinas forma las partes primera y segunda de este libro. La parte tercera y última examina brevemente el concepto kantiano de la *cosa en sí,* las dificultades que suscita y el significado que debe atribuírsele; este examen abre una perspectiva sobre el conjunto de la filosofía crítica de Kant.

Presupongo que el lector que se interese por un libro de este género tendrá cierta familiaridad con la obra de los grandes pensadores modernos que preceden a Kant. En la Introducción doy, por otra parte, algunas indicaciones elementales acerca de la filosofía universitaria alemana del siglo XVIII, que me han parecido necesarias para entender lo que sigue. Una Cronología, al final del libro, sitúa la vida de Kant entre los grandes acontecimientos contemporáneos y da la fecha de publicación de todos sus escritos. La Bibliografía permite identificar fácilmente las obras a que remiten mis citas; he incluido en ella una lista de los trabajos sobre Kant y demás escritos filosóficos contemporáneos que me han ayudado en la preparación de este libro, y con los cuales en mayor o menor medida estoy en deuda.

Quiero agradecer aquí a la Fundación Alexander von Humboldt el otorgamiento de una beca que me permitió trasladarme a Alemania y completar allá la documentación necesaria para preparar el libro. Agradezco asimismo al Consejo Universitario de la Universidad de Chile que me haya liberado de mis tareas docentes y administrativas mientras disfruté de esa beca. En Alemania trabajé en el Seminario Filosófico A de la Universidad de Bonn; deseo expresar aquí mi especial reconocimiento al profesor Gottfried Martin por sus consejos y sus palabras de estímulo y por todas las facilidades que me dio para mi trabajo en el Seminario. Debo valiosas indicaciones al Dr. Eduard Gerresheim y al R. P. François Marty S. J., quien tuvo la gentileza de comunicarme algunas de las ideas que desarrollará en un trabajo en preparación sobre la analogía en Kant.

El libro está dedicado a Carla Cordua. Después de quince años que hemos destinado juntos al estudio de la filosofía, oyendo a los mismos maestros y leyendo a los mismos autores, comunicándonos y discutiendo día a día nuestras dificultades y nuestras ocurrencias, no me es fácil decidir qué parte de este libro mío no es también de ella. Al dedicárselo no hago tal vez sino devolverle lo que es suyo.

Santiago de Chile, mayo de 1966

ABREVIATURAS EMPLEADAS

Ak. — Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910-1954. 23 vols. (Edición de las Obras de Kant patrocinada por la Academia de Berlin).

BDP — Blätter für deutsche Philosophie.

BJPS — British Journal for the Philosophy of Science.

Disc. Prael. — Wolff. Philosophia nationalis sive Jogica... Discursus praeliminaris de Philosophia in genere. Editio III. Frankfurt 1740.

Contra Eberhard. — Kant. Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Acerca de un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura será prescindible gracias a una más antigua — 1790).

Erste Einleitung — Kant. Primera versión (publicada póstumamente) de la Introducción a la *Crítica del Juicio.*

Dissertatio — Kant. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible — 1770).

GMdS — Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la Metafísica de la Moral — 1785).

Heinze — Max Heinze. Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894. (Lecciones de metafísica de Kant resumidas y en parte editadas por Heinze).

Historia natural — Kant. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Historia natural universal y teoría del cielo — 1755).

KME — H. J. Paton. Kant's Metaphysic of Experience. Londres 1936. 2 vols.

Kowalewski — Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants ... herausgegeben von A. Kowalewski. München y Leipzig 1924. (Lecciones filosóficas de Kant editadas por Kowalewski. — MV designa las lecciones de metafísica).

KpV — Kant. Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica — 1787).

KrV-A — Kant. Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura) — primera edición: 1781.

KrV-B — Id. Id. — segunda edición: 1787.

KS — Kant-Studien.

KU — Kant. Kritik der Urteilskraft (Crítica del Juicio — 1790).

MANW — Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. (Principios metafísicos de la ciencia natural — 1786).

O.P. — Kant. Opus postumum (manuscrito de la obra inconclusa que Kant dejó al morir, publicado en Ak., XXI y XXII).

PhPhR — Philosophy and Phenomenological Research.

PhR — The Philosophical Review.

PMV — Kant. Vorlesungen uber die Metaphysik. Erfurt 1821. (Lecciones de Metafísica editadas por Pölitz).

Proleg. — Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia — 1783).

Progresos — Kant Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Sobre la pregunta formulada por la Academia Real de Ciencias en Berlín para su concurso del año 1791 ¿Cuales son los progresos efectivos que ha hecho la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? —escrito inconcluso, publicado póstumamente en 1804)

R — Reflexiones de Kant —notas en hojas sueltas o al margen de libros publicadas en Ak XIV - XIX (Cada R lleva un numero del 1 al 8112)

RMM — Revue de Metaphysique et de Morale

Sueños — Kant Traume eines Geistersehers, erlautert durch Traume der Metaphysik (Sueños de un visionario, ilustrados con sueños de la metafisica — 1766)

ZPF — Zeitschrift fur philosophische Forschung

INTRODUCCION

»Die Transcendentalphilosophie, d i die Lehre von der Moglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt welche die Kritik der reinen Vernunft ist hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik«

»La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento a priori en general, que es la crítica de la razón pura tiene como fin la fundación de una metafísica«

Ak, xx, 272

I

La filosofía crítica de Kant, comunicada al público en las tres grandes *Críticas* que publicó entre 1781 y 1790 y en otras obras menores de esa década y la siguiente, debe considerarse no como un sistema doctrinal cerrado y acabado, sino más bien como una meditación o serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad del hombre. Con el progreso de estas meditaciones de la primera *Crítica* a la última el tema se va enriqueciendo y complicando, abriendo nuevas perspectivas al pensamiento y determinando un vuelco de extraordinaria importancia en los propósitos y los procedimientos de la reflexión filosófica. Las ideas básicas que hacen posible y orientan este vuelco están desarrolladas en la *Crítica de la razón pura,* cuyo conocimiento es, por lo mismo, indispensable para entender a Kant y a todos los pensadores que vienen histórica, y no sólo cronológicamente, después de él. Son esas ideas básicas, que llamamos los fundamentos de la filosofía crítica, lo que nos proponemos estudiar aquí. Más que las tesis en que se decantan, nos interesa comprender los cursos de pensamiento que las generan. Repensarlos, hacerlos nuestros es la vía que tenemos para asimilar lo que esas ideas tienen de iluminador y de fecundo y para obtener de ellas mismas el ímpetu con que podremos luego quebrar, si nos resulta estrecho, el marco de los dogmas y las fórmulas en que ellas finalmente cristalizan.

Es propio de una filosofía revolucionaria que su aparición reste actualidad y haga caer en el olvido a los problemas mismos que la hicieron nacer. Sin embargo, sólo el conocimiento y la aceptación de esos problemas permite comprenderla a ella como filosofía viva, como filosofía pensada, que responde a unas necesidades y se desarrolla con vistas a ellas. Los pasajes centrales de la *Crítica de la razón pura,* que explican esas ideas básicas que nos interesan aquí, parecen, tomados por sí mismos, profundos y sugestivos Pero no podremos tomar el hilo del pensamiento que exponen, ni reasumir, como queremos, su

marcha, si no tomamos conciencia del contexto a que pertenecen, de la intención precisa con que se edifica la obra que están llamados a sostener. Kant explica esa intención en varios lugares, especialmente en los dos prólogos de la *Crítica de la razón pura* y en el prefacio al pequeño libro que publicó para facilitar el estudio de la obra mayor, los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Este último título indica cuál es el objeto de sus preocupaciones, y los tres textos señalados, aunque difieren en cuanto a la manera de presentar el asunto, concuerdan plenamente en la cosa misma de que se trata. Esa cosa es la metafísica. Se quiere decidir la suerte de esta ciencia, establecer si es posible y cómo.

En la sección siguiente veremos que en las universidades alemanas del siglo XVIII la metafísica se enseñaba dividida en dos ramas, una general, la *ontología*, relativa al ente como ente, o sea, a las determinaciones universales que convienen a todo lo que es; y otra especial, subdividida en tres partes, referentes a tres entes determinados, Dios, o sea el ente máximo, el mundo, o sea, el agregado de los entes mudables, y el alma, o sea, un ente como el que cada uno de nosotros es, en cuanto, precisamente, somos capaces de percibir y de querer. Luego procuraremos explicar cómo estos temas a primera vista tan heterogéneos llegaron a ser objeto de una sola ciencia. Por ahora destacamos sólo que, aunque desde el punto de vista de la organización del conocimiento la importancia fundamental de la ciencia metafísica residía en su parte primera y general, el interés vital de estos estudios radicaba más bien en su parte especial, que aparecía entonces, en esta perspectiva más amplia, como el fin que daba sentido a la otra. En efecto, como ciencia de Dios y del alma, la metafísica especial comprendía en su campo de estudio las verdades centrales del cristianismo, a las cuales la enseñanza universitaria oficial procuraba una sólida fundamentación científica, pero más de un escritor heterodoxo de metafísica declaraba ilusorias y sin base.

La resonancia de estos conflictos alcanzaba mucho más allá de los círculos académicos. Y no podía menos que ser así. Desde luego, era todavía un lugar común, aunque criticado por varios autores, que la conducta moral presuponía la creencia en la inmortalidad del alma y el gobierno divino del mundo; para quienes opinaban así, estas verdades constituían el cimiento de la civilización, y la metafísica especial, encargada de establecer su validez con razonamientos convincentes también para quienes se resistiesen a aceptarlas con la fe del carbonero, tenía que aparecer como »el baluarte del bienestar social«[1]. Pero este interés que podemos llamar civil, aunque permite entender

[1] »Die Grundveste der öffentlichen Wohlfahrt« (KrV, A 749/B 777; cf. KrV, A 849/B 877).

la inclusión de la metafísica en los planes de estudio de las universidades en que se preparaban los futuros servidores públicos, no explica del todo el apasionamiento que suscitaban las disputas en torno a sus problemas. Lo comprendemos mejor si recordamos que las verdades centrales del cristianismo, cuya validez o invalidez los metafísicos se decían capaces de asegurar, habían llegado a formar parte del horizonte vital del europeo, al punto de que muchos hombres, habituados desde niños a contar con la providencia divina y la vida futura, sentían que si sus convicciones al respecto se probaban ilusorias, la existencia se les volvería detestable.

Cuanta mayor importancia —personal y social— se reconociera a la metafísica, tanto más escandaloso tenía que parecer su estado. La escolástica oficial, proclamada desde las cátedras, no satisfacía a ninguna inteligencia adulta. Y al margen de ella, como siempre, desde los griegos, los filósofos no lograban ponerse de acuerdo. »Parece casi digno de risa —escribe Kant en los *Prolegómenos*— que mientras todas las otras ciencias avanzan sin cesar, ésta, que quiere ser la sabiduría misma, el oráculo que todo hombre consulte, se pase dando vueltas perpetuamente alrededor de un mismo punto, sin que consiga adelantar ni un solo paso«[2]. La situación era tal que cabía hasta dudar de que existiera algo así como una *ciencia* metafísica, aunque esta duda resultase hiriente para quienes se ganaban la vida enseñándola. Notable era, por cierto, la diferencia con la nueva ciencia matemático-experimental de la naturaleza, cuyas conquistas fabulosas eran la maravilla de la época y que, a los ojos contemporáneos, parecía destinada a acumular sin término verdades irrefutables. Comparado con la imagen vigente de lo que podía ser una ciencia, el cuadro que ofrecía la metafísica tenía que resultar penoso. Con el ánimo evidente de subrayar este contraste escribe Kant los párrafos iniciales del prólogo a la segunda edición de la *Crítica:* »Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a las labores de la razón lleva o no la marcha segura de una ciencia es algo que fácilmente puede juzgarse por los resultados. Cuando, después de muchas disposiciones y preparativos, se atasca, apenas se acerca a la meta, o cuando para alcanzarla tiene que retroceder a menudo y tomar otra ruta; asimismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diversos colaboradores sobre la manera de cumplir el propósito común; en todos estos casos puede uno estar seguro de que dicho estudio dista mucho de emprender la marcha segura de una ciencia y no es más que un puro tanteo«[3]. Ciencia es, sin duda, la lógica, que no ha tenido que retroceder, aunque tampoco ha podido avanzar, después de Aristóteles. También siguen una marcha segura la matemática, desde remotos

[2] Ak., IV, 256 [3] KrV, B VII.

tiempos, y la física, desde Galileo y Torricelli. La metafísica, en cambio, »un conocimiento racional especulativo completamente aislado, que se eleva del todo por sobre las enseñanzas de la experiencia, valiéndose para ello de puros conceptos«, no ha tenido hasta ahora un destino tan propicio, a pesar de que es más antigua que todas las demás disciplinas y perduraría aunque la barbarie hiciese desaparecer a las otras. »En ella hay que recorrer de nuevo innumerables veces el mismo camino, porque se descubre que no lleva adonde se quiere llegar«, y la concordia entre sus adeptos está tan lejos de lograrse que parece »más bien una palestra destinada expresamente para que ejerciten sus fuerzas combatiendo, en la cual ningún luchador ha podido jamás asegurarse el menor sitio ni fundar con su victoria una posesión duradera«. »No cabe duda pues —concluye Kant— de que el procedimiento de la metafísica ha sido hasta ahora un mero tanteo, y lo que es peor, entre puros conceptos«[4].

Este estado de cosas ha venido a promover una actitud de escéptica indiferencia hacia la metafísica, que Kant señala como característica del momento en que escribe. Pero él no cree ni por un instante que esta actitud pueda mantenerse o que vaya a desaparecer la demanda de estudios metafísicos. »El interés de la razón humana universal está demasiado íntimamente entrelazado« con la metafísica y quienes piensan verla extinguirse recuerdan a ese rústico de que habla el poeta, que esperaba que el río acabara de pasar —»at ille labitur et labetur in omne volubilis aevum«[5]. »Pues es inútil querer fingir *indiferencia* con respecto a estas investigaciones, cuyo objeto *no puede ser indiferente* a la naturaleza humana«[6]. Porque, según entiende Kant, los fines propios de la investigación metafísica »son sólo tres ideas: *Dios, Libertad e Inmortalidad*«; de modo que esta ciencia, si lograra constituirse como tal, tendría sometidos a su veredicto »los fines supremos de nuestra existencia«[7]. De ahí, pues, que a ningún otro género de conocimientos estemos menos dispuestos a renunciar que al metafísico, si es que lo hubiera[8]. De ahí, también, que no pueda admitirse que los pensadores responsables se recojan en un indiferentismo resignado y abandonen la metafísica a los soñadores. Ante la incertidumbre y los conflictos que la aquejan, es hora más bien de preguntar directamente por su posibilidad, sus requisitos, su alcance.

La posibilidad de que aquí se trata —no la perdamos de vista— es una posibilidad humana, la posibilidad de que nosotros, en esta vida sobre esta tierra, establezcamos una ciencia metafísica. La pregunta por la metafísica es, pues, una pregunta por nuestra capacidad de conocer. Se admite generalmente, y Kant no lo pone en duda, que podemos conocer, aunque con cierta imprecisión, las cosas que vemos y tocamos[9]. Pero una ciencia metafísica tendría que ocuparse con cosas que no se ven ni se tocan, y que, si se conocen, es prescindiendo de la información que puedan suministrarnos los sentidos. Al conocimiento independiente de los datos de los sentidos lo llamamos, con Kant, *conocimiento a priori*. La pregunta por la metafísica no cuestiona, pues, nuestra capacidad de conocer en general, sino solamente nuestra capacidad de conocer a priori. Si la llamamos »razón pura«[10] entendemos que la investigación sobre la posibilidad de la metafísica tome la forma de una crítica de la razón pura. »No entiendo por esto —dice Kant— una crítica de los libros y sistemas, sino de la facultad racional en general, con respecto a todos los conocimientos a que pueda aspirar *independientemente de toda experiencia*; decidirá, pues, acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determinará sus fuentes, su extensión y sus límites...«[11]. Kant hace presente que mientras esta investigación crítica no se haya llevado a cabo, la metafísica no puede constituir un saber fundado, de suerte que todos los intentos pretéritos para establecerla deben mirarse como no realizados. Esto, agrega, no significa un sacrificio muy grande, puesto que es evidente el fracaso de los metafísicos anteriores, que han pretendido instruirnos acerca de Dios, la libertad y la inmortalidad, sin examinar previamente la capacidad o incapacidad de la razón para tan magna empresa. Concede, empero que »hará falta pertinacia para no dejarse

[4] KrV, B xiv, B xv. [5] Ak., iv, 257 y n. [6] KrV, A x.

[7] KrV, B 395n; cf. KrV, B xxx, B xxxii sq, B 7, A 750/B 778, A 753/B 781, A 798/B 826, A 800/B 828; MANW, Ak., iv, 477; KU, Ak., v, 473; *Progresos*, Ak., xx, 295. En la R. 4241 Kant había escrito: »El concepto de Dios..., de la libertad... y del otro mundo son los tres conceptos de la razón que poseen una significación intrínseca, se conectan entre sí y son el fundamento de la importancia de toda la metafísica«. (Ak., xvii, 475). En la R. 4459 pregunta: »¿Qué es aquello que da su móvil supremo a las profundas investigaciones de la metafísica, y en lo cual hay que radicar la verdadera importancia de esta ciencia?« Kant declara que ella no satisface una curiosidad teórica ni sirve como *organon* de otras ciencias. Hay que concebirla pues como una propedéutica de la sabiduría. Así entendida, »¿en qué consisten las principales cuestiones que debe resolver o los importantes conocimientos cuya clave debe proporcionar? Son dos: Existe un solo Dios y hay una vida futura. La respuesta a estas cuestiones es importante a su vez, en cuanto es un fundamento de nuestra conducta y consolida los principios de la vida«. (Ak., xvii, 559 sq.).

[8] KrV, A x sq.

[9] La extensión del escepticismo aun a los principios del conocimiento de lo sensible no puede lícitamente considerarse como una opinión seria, que haya sido sostenida en alguna época de la filosofía«. (*Progresos*, Ak., xx, 263). »Jamás se me ha pasado por la mente dudar de la existencia de las cosas«. (*Prolegómenos*, Ak., iv, 293; cf. Ak., iv, 351, líneas 19 sqq.; Ak., iv, 327).

[10] »Por razón entendemos... sólo la facultad del conocimiento a priori, esto es, no empírico«. *Progresos*, Ak., xx, 261; Véase también Ak., xx, 201. A este concepto amplio de la razón se opone el concepto kantiano de la razón en sentido estricto, la facultad de las *ideas* —véase Apéndice x.

[11] KrV, A xii; cf B 27.

detener ni por las dificultades internas ni por la resistencia externa y procurar por fin, mediante un tratamiento diferente, del todo opuesto al tradicional, un crecimiento próspero y fructífero a esta ciencia imprescindible para la razón humana, a la que se puede, sí, cercenar cada rama que le brota, pero es imposible arrancar de raíz«[12].

Kant repite, como hemos visto, que la metafísica y la facultad del hombre para constituirla como ciencia, son el tema propio y primordial de su *Crítica*. No podemos ver en ella, pues, como han querido algunos autores, un tratado de gnoscología, una teoría general del conocimiento[13]. Si a toda costa queremos encuadrarla en el sistema de la filosofía universitaria de alrededor de 1900, deberemos decir, a lo sumo, que se trata de una *gnoseología especial, una teoría del conocimiento metafísico*. El conocimiento empírico, nuestro saber acerca de las cosas ordinarias de la vida y los fenómenos, a veces extraordinarios, de la ciencia natural, no es, por sí mismo, tema de la investigación crítica de Kant. Antes bien, le servirá de piedra de toque en su fundamentación del controvertido conocimiento metafísico. Así es como, indirectamente, el conocimiento empírico llega a ser materia de las explicaciones de Kant: por cuanto éste justifica la metafísica en la medida en que guarda una relación necesaria con el conocimiento empírico. Pero estas explicaciones rara vez van más allá de lo requerido para el fin preciso que Kant tiene en vista; y por eso es que la *Crítica de la razón pura*, considerada como teoría general del conocimiento, tiene que parecernos muy incompleta, insuficiente y oscura[14].

2

Metafísica llamamos a la ciencia de los primeros principios del ser y del saber que Aristóteles procura establecer en los escritos que nos han sido transmitidos bajo este nombre y que Descartes describe más tarde como la raíz del árbol del conocimiento[15]. Aunque Kant la presenta como el producto de una necesidad natural del espíritu humano, en que se manifiesta la estructura inmutable de nuestra razón, él la ha conocido y ha debido encararla bajo su figura histórica. Cuando Kant habla de la metafísica este término evoca pues el conjunto de la gran tradición occidental de la *philosophia prima*, desde Platón y Aristóteles hasta Leibniz; a ella se refieren sus expresiones poco caritativas sobre esta disciplina que no hace sino marcar el paso; pero en ella, en sus motivos y sus propósitos, se inspira también su idea de la necesidad natural del hombre que la metafísica está llamada a satisfacer.

Al hablar de la figura histórica bajo la cual la metafísica aparece a Kant, debemos empero evitar un malentendido. Kant ha conocido sin duda las doctrinas principales de Platón y Aristóteles y ha leído seguramente a Descartes y a Spinoza, a Malebranche y a Leibniz, a Locke y a Hume. Pero no debemos suponer que haya estudiado a estos autores con la acuciosidad que estamos habituados a exigir de nuestros profesores de filosofía contemporáneos. La historia de la filosofía ha venido a constituirse como disciplina científica sólo en el siglo XIX, y todavía en el siglo XX ha habido que dar una lucha en las universidades de Europa y América para que la enseñanza de la filosofía se base en el análisis de las obras originales de los grandes pensadores. Kant ha sido ajeno a este afán de nuestro tiempo de mantener vivo el pensamiento del pasado en sus manifestaciones supremas. La atención y la paciencia que pudo haber dedicado a entender mejor y a hacer justicia a sus predecesores más ilustres, las consagró en cambio, conforme al uso de la época, a autores más recientes, pero apenas recordados ahora, que representaban la ciencia vigente, la filosofía predominante en la enseñanza universitaria alemana. La terminología, las fórmulas predilectas de estos autores, su modo mismo de plantear los problemas, determinan la fisonomía de la obra de Kant. Ellos son la figura histórica con que se le presenta la metafísica, los mediadores que le transmiten la tradición. El más importante de estos autores es Christian Wolff (1679-1754). En él se inspira directamente Alexander Baumgarten (1714-1762), autor del compendio que Kant utilizó siempre como guía en sus lecciones de metafísica[16]. También se cuenta entre los wolffianos Martin Knutzen (1713-1751), profesor de Lógica y Metafísica en Königsberg cuando Kant hace ahí sus estudios. A Wolff se remite asimismo Christian August Crusius (1715-1775), vigoroso an-

[12] KrV, B 24.

[13] Así por ejemplo, el conocido tratado de historia de la filosofía de Überweg: »La *Crítica de la razón pura*, que contiene la fundamentación de la teoría del conocimiento de Kant, expone una lógica del conocer...« Überweg-Frischeisen Köhler-Moog, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, 12ª ed., Berlin 1924, p. 547. Ya Aloisius Riehl prevenía contra esta interpretación: »Se olvida siempre de nuevo que la *Crítica* es una crítica del conocimiento puro, no una teoría del conocimiento empírico, y trata a este último solo en la medida en que era necesario examinar el conocimiento puro en relación con él«. (A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 2ª ed., Leipzig 1908, I, 361). Véase también la nota 14.

[14] »Es una consecuencia de la delimitación de la tarea, no un defecto del método, el que Kant no investigue nunca en detalle la conexión del conocimiento puro con el empírico«. A. Riehl, *op. cit.*, I, 410; cf. I, 446.

[15] »Toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches que sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...«. Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam y Tannéry, IX-2, p. 14.

[16] La tercera edición de esta *Metaphysica*, publicada en Halle en 1757, aparece reproducida en Ak., XVII y XV-1.

tagonista de su filosofía, cuya influencia se hace sentir en Alemania en el período en que Kant tiene entre veinte y treinta y cinco años.

Podemos caracterizar a Wolff como el hombre que logró imponer en las universidades alemanas a comienzos del siglo XVIII el modo de filosofar que Descartes había inaugurado en el occidente de Europa en el segundo tercio del siglo anterior. Aunque Johannes Clauberg (1622-1665) había enseñado una filosofía de inspiración cartesiana en Alemania ya a mediados del siglo XVII, durante toda esa centuria la enseñanza de la filosofía está dominada, tanto en las universidades católicas, como en las luteranas y calvinistas, por un aristotelismo fuertemente influido por Suárez[17]. Sólo hacia fines del siglo su influjo empieza a ceder y así, por ejemplo, Christian Thomasius (1655-1728) profesa en Leipzig una filosofía de orientación antropológica y hasta psicologista, que anticipa el estilo ensayístico de la »filosofía popular« de los contemporáneos de Kant. Frente a esta »filosofía para hombres de mundo«[18], patrocina Wolff una enseñanza de corte netamente escolar, que combina el moderno afán de claridad y rigor demostrativo, inspirado en el pensamiento cartesiano con la preocupación didáctica y enciclopédica propia de la tradición local. Hombre de una laboriosidad increíble, publica en dos versiones diferentes —primero en alemán, después en latín— una enciclopedia completa de las ciencias, organizada sistemáticamente a partir de primeros principios[19]. En la metafísica, la postura intelectual, el método, las nociones fundamentales son cartesianas; pero la tenacidad con que se lleva adelante el análisis minucioso de los conceptos continúa los hábitos de la escolástica alemana.

Wolff distingue tres clases de conocimiento: el conocimiento *histórico,* que hoy llamaríamos *empírico* y con el que conocemos las cosas »que existen y que ocurren en el mundo material o en las sustancias inmateriales«[20]; el conocimiento *filosófico,* con el que conocemos la *razón* por la cual existen u ocurren las cosas[21]; y el conocimiento *matemático,* con el que se conoce la *cantidad* de las cosas[22]. El conocimiento filosófico se organiza en una ciencia o sistema de ciencias que llamamos *filosofía.* Wolff la define como la ciencia de las cosas posibles, en tanto que son posibles[23]. En ella hay que dar la razón por la cual los posibles pueden llegar a ser en acto[24]. La filosofía es una *ciencia,* es decir, una aptitud para demostrar lo que se asevera, o sea, para inferirlo por consecuencia legítima de principios ciertos e inmutables[25]. Esta concepción de la filosofía como una ciencia rigurosamente demostrativa determina el método así como el orden y la relación entre sus partes. Tienen precedencia aquellas disciplinas que proporcionan los principios en que otras se basan[26]. Wolff llama, como es justo, *philosophia prima* a la disciplina de la cual todas las demás toman sus principios, sin que ella a su vez tome los suyos de ninguna otra. Esta es »aquella parte de la filosofía que trata del ente en general y de las afecciones generales del ente«, la ontología, o ciencia del ente en tanto que ente[27]. Esta definición de la *filosofía primera* u ontología de Wolf concuerda con una de las definiciones de la πρῶτη φιλοσοφία o metafísica aristotélica[28]. Pero la doble tradición en que Wolff se educa concibe la metafísica en forma más amplia, como una ciencia que trata no sólo del ente como ente, sino además de Dios y del alma humana[29]. Wolff respeta esta tradición y denomina *metafísica* a un conjunto de disciplinas que incluye, junto a la *ontología,* la *psicología* y la *teología;* las exigencias del orden demostrativo le obligan a incorporar además una cuarta disciplina, que jamás hasta entonces se había considerado parte de la metafísica: la *cosmología* o

[17] Acerca de la escolástica alemana del siglo XVII puede consultarse: Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts,* Tübingen 1939, y Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* Hamburg 1921 (reeditado últimamente por la Casa Frommann-Holzboog).

[18] Thomasius, que dictaba cátedra con vestimenta cortesana, la espada al cinto, publicó en 1688 una *Introductio ad philosophiam aulicam;* en 1687 había aparecido su *Discours, welcher Gestalt man den Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle.* Véase al respecto Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Hildesheim 1964, pp. 27 sqq.

[19] La serie alemana se publica entre 1713 y 1725, y consta de ocho obras principales. La serie latina aparece entre 1728 y 1755 y consta de once obras principales, de las cuales tres constan de dos volúmenes, una (la *Ethica*) de cinco y una (*Ius naturae*) de ocho —en total veinticinco tomos en cuarto.

[20] Wolff, *Disc. prael.,* § 3. [21] Wolff, *Disc. prael.,* §§ 5, 6.

[22] Wolff, *Disc. prael.* § 14. El § 13 decía: »Quicquid finitum est, sua determinata gaudet quantitate... Quatenus aliquid finitum est, eatenus augeri potest atque minui. Quatenus vero aliquid augeri vel minui potest, eatenus quantitas eidem tribui solet«.

[23] »Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt«. *Disc. prael.,* § 29.

[24] »... Ratio, cur possibilia actum consequi possint«. *Disc. prael.,* § 31.

[25] *Disc. prael.,* § 30: »Per Scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi«. Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 3, 1139 b 31: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.

[26] *Disc. prael.,* § 87.

[27] *Disc. prael.,* § 73: »Sunt etiam nonnulla enti omni communia, quae cum de animabus, tum de rebus corporeis, sive naturalibus, sive artificialibus praedicantur. Pars illa philosophiae, quae de ente in genere et genaralibus entium affectionibus agit, *Ontologia* dicitur, nec non *Philosophia prima*... Istiusmodi notiones generales sunt notio essentiae, existentiae, attributi, modi, necessitatis, contingentiae, loci, temporis, perfectionis, ordinis, simplicis, compositi, etc.«.

[28] *Metaphysica,* Γ 1, 1003 a 21: Ἐπιστήμη ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὑτό.

[29] Recuérdese el título de la obra de Descartes: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.*

»ciencia del mundo como tal«, que trata de la totalidad de los cuerpos y enseña cómo se compone un mundo con ellos[30]; ésta toma sus principios de la ontología y los suministra a la psicología y a la teología[31]. El conjunto de estas cuatro disciplinas —ontología, cosmología, psicología y teología— suministra los principios para todas las demás ramas del saber, y constituye por lo mismo una *philosophia prima* en sentido amplio[32]. En la metafísica se fundan, según Wolff, separadamente la lógica, la física, con su derivado, la tecnología, y la filosofía práctica; o sea, los tres grandes campos de estudio en que los estoicos —y antes de ellos, Platón— dividieron el conocimiento humano[33].

Aunque la metafísica así concebida trata de temas tan heterogéneos como son el ente en cuanto tal, el mundo corpóreo en general, el alma humana y Dios, su unidad puede justificarse en vista de la función metodológica que corresponde, según acabamos de ver, al conjunto de las disciplinas agrupadas bajo ese nombre. La primera y fundamental de estas disciplinas, la ontología, se opone a las otras tres, en cuanto ella trata del ente en general, éstas, en cambio, de diversos tipos especiales de ente. Se llamó por eso a la ontología también *metafísica general*, contrastándola con la *metafísica especial* que forman las disciplinas restantes[34]. Estas últimas se dividen entre sí los entes que el hombre puede conocer según Wolff, a saber, Dios, los cuerpos y las

[30] *Disc. prael.*, § 77. La parte de la cosmología incorporada a la metafísica es la *cosmologia general* o *trascendental*, »scientia mundi in genere« (*Ibid.*, § 78).

[31] Fue el discípulo de Wolff, Ludwig Philipp Thümmig, quien primero antepuso la cosmología a la psicología y la teología, en sus *Institutiones Philosophiae Wolfianae* (Leipzig, 1725-1726). Véase al respecto, Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, pp. 212 y 191.

[32] Wolff define la metafísica como »la ciencia del ente, el mundo en general y los espíritus«. (*Disc. prael.*, § 79). Semejante era la definición de Thümmig, en la obra citada en la nota 31: »Definiri adeo potest Metaphysica per scientiam entis et mundi in genere rerumque immaterialium« (Thümmig, *Institutiones*, Ontologia, Prolegomena, § 3). La unidad de la metafísica queda destacada mejor en las definiciones de otros wolffianos, las que no atienden al contenido de esta ciencia, sino a su función metodológica. Así Georg Bernhard Bilfinger, en sus *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725), § 1, define: »Metaphysica est disciplina superior, a qua dependent principia disciplinarum particularium«. Martin Knutzen, en sus *Elementa Logicae* (1747), Prolegomena philosophiae, § 27, dice que puede definírsela como la ciencia »quae principia philosophiae et omnium reliquarum disciplinarum maxime universalia in se continet«. Por último, Baumgarten, en su compendio ya citado define: »Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum« (*Metaphysica*, § 1; Ak., XVII, 23). Tomo las citas de Thümmig, Bilfinger y Knutzen de Max Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Tübingen 1924, p. 286 n.

[33] Wolff, *Disc. prael.*, §§ 89, 92 y 94; cf. Kant, Ak., IV, 387.

[34] Así Johannes Micraelius, en el artículo *Metaphysica*, de su *Lexicon philosophicum*, Jena 1653, p. 654 (citado por Vollrath en »Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis« —ZPF, XVI, 258 sqq.).

almas[35]. Pero la división no es homogénea: mientras la teología y la psicología metafísica son las únicas ciencias racionales de Dios y del alma, respectivamente, la cosmología trascendental no es más que un capítulo de la ciencia racional de los cuerpos, o *física*, capítulo que se ha incluido, contrariando a la tradición, en la metafísica, porque según Wolff es imprescindible para fundamentar nuestro saber acerca de Dios y de las almas.

La división de la metafísica en una rama general y otra especial, subdividida esta última en las tres partes mencionadas, es universalmente aceptada en los compendios alemanes del siglo XVIII. No sólo Baumgarten y los wolffianos, sino también el antiwolffiano Crusius le dan esta estructura a sus tratados[36]. El mismo esquema determina también la organización interna de la *Crítica de la razón pura*. Kant se esmera en demostrar que la ordenación wolffiana de la metafísica obedece a las leyes eternas de la razón. Hemos visto, sin embargo, que aunque tiene antecedentes en la tradición, no se presenta jamás en esta forma precisa hasta comienzos del siglo XVIII. Además, no es fácil entender por razones puramente lógicas o metodológicas la reunión en una sola ciencia de la ontología o metafísica general, y las tres disciplinas particulares de la metafísica especial. Se ha procurado explicar este aspecto dual de la metafísica moderna[37], señalando una ambigüedad ya en el concepto aristotélico de la πρῶτη φιλοσοφία. Como es sabido, Aristóteles define a veces la filosofía primera como la ciencia del ente en tanto que ente, y otras veces como la ciencia de Dios[38]. Esta ambigüedad admitiría, sí, una explicación metodológica, en cuanto la ciencia del ente como tal debe estudiar de preferencia aquel ente que lo es en sentido eminente, porque es el principio del ser actual de los demás[39]. Pero no nos ayuda a entender, en cambio, que se incluya en la metafísica el estudio del mundo y del alma humana. En nuestros días se ha sugerido que el olvido de la diferencia entre los entes y su ser ha ocasionado la confusión entre el estudio del ente en tanto que ente y, por lo mismo, del ser del ente, y el estudio del ente

[35] Wolff, *Disc. prael.*, § 55: »Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales«.

[36] Crusius antepone, eso sí, la teología a la cosmología y a la ciencia de los espíritus.

[37] No es propio sólo de Wolff, sino que se encuentra ya en los tratadistas del s. XVII. Véase al artículo de Vollrath citado en la nota 34.

[38] Ἐπιστήμη ἥ θεωρεῖ το ὄν ᾗ ὄν (*Metaphysica*, Γ 1, 1003 a 21) y ἐπιστήμη θεολογική (*Metaphysica*, K 7, 1064 b 2; Cf. 1026 a 19).

[39] La ciencia del ente en tanto que ente busca naturalmente αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα (E 1, 1025 b 3); ahora bien, τὸ θεῖον πρῶτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή (K 7, 1064 a 36). Cf. *Metaphysica*, 993 b 24-27: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὅ ταὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον .... ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι.

en general, o sea, de la totalidad de los entes[40]. El primero de estos estudios correspondería a la ontología, en el esquema de Wolff; el segundo, no, como podría pensarse, a la cosmología (que estudia solamente la totalidad de los *cuerpos*), sino al conjunto de la metafísica especial. Pero en la ordenación clásica de la metafísica no hay propiamente confusión de estos estudios, como implicaría el olvido de su diferencia; antes bien, como hemos visto, se los reúne manteniéndolos claramente distinguidos. Además, la metafísica incluye un estudio de la totalidad de los entes sólo después que Wolff, movido por las exigencias del orden de la demostración, se decide a incluir en ella la parte más general de la física. En su sistema la cosmología sirve de puente entre la ontología y la *neumática* (ciencia de los espíritus), término tradicional con que Wolff designa la teología y la psicología[41]. Dicho puente resulta necesario sólo porque Wolff ha decidido previamente reunir estos dos campos de estudio en una sola ciencia demostrativa coherente. Con esta decisión no hace sino mantenerse fiel a la tradición escolástica en que se educó, no contradicha en este punto por la filosofía cartesiana[42].

Conviene tener presente que la decisión de combinar en una sola disciplina el estudio del ente y el de los espíritus es compartida por la mayoría de los escolásticos alemanes del siglo XVII, mas no por todos ellos. A mediados del siglo XVI, el jesuita español Benedicto Pereyra había insistido en la necesidad de separar la ciencia que trata de las determinaciones universales del ente y la ciencia que trata de los espíritus; propone llamar a aquélla *filosofía primera* o ciencia universal, reservando para esta última el nombre de *metafísica* o ciencia divina[43]. Pereyra convertía así en dos ciencias diferentes lo que *eran propiamente dos concepciones diversas de la disciplina filosófica* fundamental: la concepción aristotélica que la piensa como ciencia del ente, y la concepción neoplatónica que le asigna el estudio de las

[40] También en Aristóteles encontramos un pasaje que apunta a una concepción de la metafísica como ciencia de la totalidad de los entes ("des Seienden im Ganzen"): ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος *(Metaphysica,* K 3, 1060 b 31).

[41] *Disc. prael.*, § 79. Crusius llama *neumática* sólo a la ciencia de los espíritus finitos (almas y ángeles), que ocupa en su sistema el lugar de la psicología.

[42] Descartes no reconocía la necesidad de una ontología como disciplina separada; pero incorporó sin mayor examen crítico a su ciencia de Dios y del alma humana una buena parte de las nociones ontológicas que los jesuitas le inculcaron en La Flèche.

[43] La obra de Pereyra, *De communis omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* aparece en Roma en 1562 y se edita en Colonia en 1595, 1603 y 1618. En la pág. 23 de la edición de 1595 figura este pasaje: »Necesse est esse duas scientias distinctas inter se; Unam, quae agat de transcendentibus, et universalissimis rebus: Alteram, quae de intelligentiis. Illa dicetur prima Philosophia et scientia universalis; haec vocabitur proprie Metaphysica, Theologia, Sapientia, Divina scientia«. Debo esta cita al trabajo de Vollrath mencionado en la nota 34.

inteligencias separadas de la materia. Felizmente la tradición nombraba a esta disciplina filosófica única con dos términos diferentes —*metaphysica* y *philosophia prima*— que Pereyra reparte con justicia salomónica entre las dos ciencias distinguidas por él. Con esta distribución de nombres sugiere sin duda que ambas disciplinas tienen el mismo rango y dignidad. Pero la sugestión es equívoca, ya que una de ellas puede reclamar la prioridad lógica sobre la otra. Johann Heinrich Alsted (1588-1638), profesor en la Universidad de Herborn, supo sacar la única consecuencia legítima del distingo de Pereyra: sólo cabe llamar *metafísica* a la filosofía primera o ciencia del ente en cuanto ente; el estudio de Dios y de los espíritus es, comparado con ella, una ciencia particular —para nombrarla Alsted acuña el término que hemos visto usar a Wolff: *pneumatica* o *pneumatologia*. »La metafísica es la disciplina general del ente y no puede tratar de un ente determinado, digamos, de Dios, el ángel, el alma separada. No puede ser que una disciplina de una especie tenga dos objetos de especies diferentes, el uno generalísimo, a saber el ente en toda su extensión, el otro singularísimo, como es Dios, a cuyo tema se agregan otros dos especiales, los ángeles y las almas separadas«[44]. Pero Alsted no tuvo eco entre los profesores alemanes de su tiempo; la gran mayoría de los compendios del siglo XVII, sin desconocer la validez del distingo introducido por Pereyra, prefieren entenderlo como una división en el seno de la filosofía fundamental o metafísica[45]. Esta resistencia a adoptar la conclusión de Alsted, tan clara y convincente, admite, a mi juicio, una sola explicación: al desglosar de la filosofía primera el estudio de Dios y de los espíritus y reducirlo al nivel de una ciencia particular no sólo se degradaban estos temas de un modo inaceptable para la conciencia cristiana; se privaba además a la metafísica misma de lo que a ojos de estos autores era su razón de ser. La metafísica, dirá Kant en un escrito tardío, es la ciencia del tránsito de lo sensible a lo suprasensible[46]; la ontología establece, por reflexión sobre un ente cualquiera (que puede estar dado a los sentidos[47]), cuáles son

[44] Alsted, *Cursus philosophici encyclopaedia libri* XXVII, Herborn 1620, liber VI, p. 298 (citado por Vollrath, *loc. cit.*).

[45] Típica es la solución de Johannes Micraelius: »Metaphysicae objectum est Ens quatenus Ens est. Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία. Ubi notetur, quod Ens hic intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione. *Metaphysica* dividitur in *Generalem,* qua Ens in abstractissima ratione et in omnimoda indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones tam conjunctas quam dissolutas: Et in *specialem,* qua Ens consideratur in istis speciebus substantiarum, quae ab omni materia sunt absolutae, ceu sunt DEUS, Angeli et anima separata...« (Micraelius, *Lexicon philosophicum,* Jena 1653, p. 654; citado por Vollrath, *loc. cit.*).

[46] *Progresos,* Ak., XX, 260.

[47] »Quien sea suficientemente atento y sutil puede abstraer toda la Ontología

las determinaciones generales del ente como tal, suministrando así un saber indispensable para el conocimiento de lo suprasensible. No me cabe duda de que el auge de los estudios metafísicos en el siglo XVII se relaciona estrechamente con el interés de los hombres de ese tiempo por descubrir un fundamento racional para las verdades centrales del cristianismo[48]. Tal interés no existió casi en el siglo XVI, cuando se creía que para conocer y comprender esas verdades bastaba leer con mediana inteligencia y buena fe el texto de las Sagradas Escrituras[49]. Pero después de un siglo de lectura libre de la Biblia no era posible conservar este optimismo: la variedad de las interpretaciones no tenía término y media Europa se había desangrado por ellas. Entretanto crecía el número de los *esprits forts,* que rechazaban del todo la revelación bíblica. Contra ellos había que asegurar con argumentos incontrastables las verdades esenciales: existencia de Dios, responsabilidad e inmortalidad del hombre[50]. Se quiso pues, hacer de la metafísica »el baluarte de la moral y la religión«[51] y la doctrina de Dios y de las almas vino a ser la meta y el sentido de la doctrina del ente, de la cual, por cierto, ésta no podía separarse.

La concepción de la filosofía como una ciencia demostrativa determina también su método. La ciencia debe procurar una certeza omnímoda[52]. Las reglas del método están prescritas por esta exigencia de certeza[53]. Característicamente, el método está concebido como un procedimiento de exposición, no de invención[54]. Wolff formula concisamente sus normas: »En la filosofía no hay que emplear términos que no hayan sido explicados con una definición exacta... No hay que utilizar principios que no estén suficientemente establecidos... No se debe admitir ninguna proposición que no se deduzca legítimamente de principios suficientemente establecidos... Los términos que entran en las definiciones posteriores deben estar explicados en las anteriores... Las proposiciones que entran en las demostraciones de lo que sigue deben haber sido demostradas en lo que precede«[55]. La ley suprema del método filosófico es pues, visiblemente, »que debe anteponerse aquello en virtud de lo cual se entiende y se sostiene lo que sigue«[56]. Este método no es otro, pues, que el método »sintético« o axiomático-demostrativo explicado y justificado como método universal de las ciencias en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles[57], y aplicado magistralmente por Euclides en su clásica exposición de la geometría. Ni Aristóteles, ni los neoplatónicos, ni los filósofos árabes y latinos de la Edad Media intentaron nunca organizar la metafísica según este método; pero el atán descomedido de certeza que se adueña del pensamiento moderno después de Descartes no pudo menos que buscar satisfacción aplicando a la ciencia fundamental el procedimiento que había dado tan espléndidos resultados en la matemática. Descartes mismo aprobó su uso para la exposición de la verdad metafísica y dio un ejemplo breve del mismo[58]. Spinoza lo adoptó luego para demostrar *more geometrico* los principios de la filosofía cartesiana[59], y más tarde, en la *Etica,* los de la suya propia. Wolff reconoce expresamente que las reglas de su método filosófico son las mismas del método matemático. Pero ello no se debe a que la filosofía tome en préstamo un método propio de este otro género del conocimiento; se trata, como hemos dicho, del método universal de la ciencia, el único que asegura una certeza omnímoda, y que los matemáticos han sabido hacer suyo antes que los filósofos[60]. Mediante este método Wolff se dispone a cumplir lo que considera uno de sus propósitos capitales: presentar todas las verdades en su conexión mutua, formando una cadena en la

---

de cualquier cosa existente que se presente a nuestros sentidos«. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* Leipzig 1753, p. 15.

[48] Dicho interés se manifiesta claramente en la carta que Descartes dirige a los Doctores de la Sorbonne, cuando les presenta sus *Meditationes.* (*Oeuvres,* ed. Adam et Tannery, VII, 1-6). Al comienzo de esta carta, Descartes escribe: »Aunque a nosotros los ficles nos basta creer con la fe que el alma humana no muere con el cuerpo y que Dios existe, es patente que ninguna religión ni tampoco ninguna virtud moral puede persuadir a los infieles, si antes estas dos proposiciones no se les demuestran con la razón natural« (*loc. cit.,* pp. 1-2).

[49] Sostener lo contrario, se pensaba, sería ofender a Dios. »Quelle opprobre fait on a Dieu —escribe Calvino— en disant qu'il a tellement entortillé son langage en l'Ecriture sainte, qu'il ne s'est fait que jouer des hommes, leur tenant le bec dans l'eau! Si nous n'avons religion certaine et resolue en l'Ecriture, il s'ensuivra que Dieu nous a voulu occuper en main par je ne sais quelles fallaces, comme s'il nous parlait des coquecigrues«. (Calvino, *Institution,* ed. de 1554, p. 17; cit. por J. W. Allen, *A history of political thought in the sixteenth century,* Londres 1964, p. 85).

[50] Véase arriba, pág. 22 y nota 7.

[51] »Die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben« —K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Jena 1789, p. 7. »Die Grundveste der Religion« —Kant, KrV, A 849/B 877.

[52] Wolff, *Disc. prael.,* § 33.

[53] »Nos regulas methodi philosophicae ex notione certitudinis deduximus, cui in philosophia studendum probavimus«. (*Disc. prael.,* § 139).

[54] *Disc. prael.,* § 115.

[55] *Disc. prael.,* §§ 116-120.

[56] »Supremam methodi philosophicae legem esse apparet, quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur et adstruuntur«. (*Disc. prael,* § 133).

[57] Al respecto, puede consultarse con provecho el magnífico trabajo de Heinrich Scholz, »Die Axiomatik der Alten«, en *Mathesis universalis,* Darmstadt 1961, pp. 27-44.

[58] »Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae«. (*Oeuvres,* ed. Adam et Tannéry, VII, 160-170).

[59] *Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars* I *et* II, *more geometrico demostratae per Benedictum de Spinoza...* Amstelodami 1663.

[60] *Disc. prael.,* § 139.

que cada miembro se vincula a otro y de esta suerte cada uno está ligado a todos[61].

3

No nos corresponde adentrarnos en los detalles del sistema filosófico de Wolff. Algunas breves indicaciones pueden, con todo, sernos útiles en nuestro estudio de Kant. Conviene ante todo romper la asociación habitual de los nombres de Leibniz y Wolff. »Filosofía Leibnizo-wolffiana« llamaron a la de este último sus adversarios Rüdiger y Budde, creyendo tal ver de este modo negarle originalidad[62]. La expresión tuvo éxito, no obstante las protestas de Wolff. La encontramos en Crusius y más tarde en Kant[63]. Su aceptación sólo puede explicarse sin embargo por el desconocimiento y la incomprensión de las ideas capitales de Leibniz. Wolff parece haberse mantenido ajeno a su verdadera hondura. Acepta, así, sin cuestionarla, la división de los entes finitos en almas y cuerpos; en tanto que Leibniz había sabido superar el dualismo cartesiano de la sustancia extensa y la sustancia pensante, concibiendo todos los seres según un modelo único: la mónada o sustancia simple, capaz de percibir y apetecer. A esta noción de sustancia se vincula inmediatamente la doctrina de la *armonía preestablecida*, según la cual cada mónada, en cuanto es capaz de coexistir con todas las otras, posee en sí misma determinaciones que guardan correspondencia con ellas, y refleja de este modo el universo entero[64]. Arrancada de su suelo nutricio, la *armonía preestablecida* se convierte en el sistema de Wolff en una hipótesis artificiosa para explicar la relación entre el alma y el cuerpo del hombre: pensamos según sentimos y obramos según queremos, no en virtud de una misteriosa acción causal del cerebro sobre la mente y viceversa, sino porque esas dos sustancias independientes que son el alma y el cuerpo de cada cual han sido acordadas por Dios como dos relojes que marcaran siempre la misma hora[65]. No nos sorprenderá que la filosofía de Leibniz, *así*

[61] Parafraseo aquí un pasaje de la *Metafísica alemana* de Wolff, que Max Wundt cita sin indicar la página donde se encuentra (véase Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, p. 158). Cf. *Disc. prael.*, § 7: »Nobis sane constitutum est sequi ordinem propterea quod praecipue intendimus veritates philosophicas concatenata serie tradere«.

[62] Véase Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, pp 150n, 243.

[63] Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, prólogo a la 2ª edición, Leipzig 1753, p. b 5 (revés). Kant, KrV, A 44/B 61, A 273/B 329; *Progresos*, Ak., xx, 277, 307, 309; cf. Ak., vii, 140n; viii, 218; xx, 347.

[64] Sobre Leibniz, véase más adelante, pp. 149-152.

[65] Véase Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*,

interpretada, le pareciera a Crusius un antecedente inmediato del materialismo. Si admitimos que la sustancia extensa produce por sí sola todas aquellas manifestaciones que el sentido común atribuye al principio espiritual que supuestamente la anima, la hipótesis de que existe una sustancia pensante en concordancia perpetua con la sustancia extensa independiente de ella bien puede aparecernos superflua[66].

Hay una doctrina importante que Wolff toma de Leibniz y que Kant abandonará: para estos dos pensadores el conocimiento sensible no se distingue esencialmente del conocimiento intelectual; los sentidos perciben oscura y confusamente lo mismo que la inteligencia concibe en forma clara y distinta; el paso de uno a otro modo de representación es gradual. Veremos más adelante que en este punto Leibniz no hace sino perfeccionar, sin contradecirla, la tradición de Descartes y Spinoza[67]. Señalemos por ahora que esta doctrina de la distinción gradual y continua entre la representación sensible y la intelectual nos ayuda a entender la postura de Wolff con respecto al conocimiento empírico. Aunque se propone organizar todo el saber en una sola cadena demostrativa dependiente de primeros principios, Wolff está muy lejos de desdeñar los aportes de la experiencia[68]. El conocimiento empírico o *histórico* como él lo llama, es el grado más primitivo del saber humano, pero cimienta y confirma el conocimiento razonado o *filosófico*. Y Wolff acepta que los principios últimos se apoyen en experiencias evidentes[69].

p. 143. Cuando defiende contra Budde la originalidad de su filosofía, Wolff insiste expresamente en que la doctrina de la armonía preestablecida desempeña un papel secundario en su sistema y que en éste no tienen cabida las mónadas (en su edición anotada de Budde, *Bedenken über die Wolffianische Philosophie*, 1724, pp. 96-101 y 104; debo la referencia a Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, p. 243).

[66] Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, prólogo a la 2ª edición (1753) página c.

[67] Véase pp. 148 sqq.

[68] *Disc. prael.*, § 12: »Quamvis itaque cognitionem historicam a philosophica cum cura distinguimus, ne diversa inter se confundamus; non tamen ideo historicam vilipendimus, aut prorsus contemnimus, sed suum unicuique pretium decernimus. Immo nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium«.

[69] Según el *Disc. prael.*, § 22, el conocimiento histórico es »infimus humanae cognitionis gradus« porque *no presupone* otros conocimientos previos; ínfimo significa aquí pues lo mismo que básico o primordial. El § 2 proclama la certeza de los datos de los sentidos equiparándola a la certeza de la conciencia de sí: »Notitiam sensu et attentione ad nosmetipsos acquisitam non posse in dubium vocari«. El § 10 sostiene que »el conocimiento histórico suministra un fundamento al conocimiento filosófico«; debe ir pues constantemente asociado a él (§ 11). Aun en las disciplinas abstractas, como la filosofía primera, hay que derivar las nociones abstractas de la experiencia, que funda el conocimiento histórico (§ 12; cf. § 117). A la luz de textos como éstos se comprende que no es necesario apelar

Tal es el fundamento que propone para el principio con que inicia la *Ontología*, el primer principio de todo el saber: »No puede ser que lo mismo a la vez sea y no sea —Si A es B, es falso que el mismo A no sea B«[70]. Para justificar este principio Wolff invoca la »experiencia« por la cual percibimos la incapacidad natural de nuestra mente para juzgar que algo no es, cuando juzga que eso mismo es[71]. Al citado principio de contradicción, principio supremo de las esencias, agregaba la filosofía leibniziana otro principio primordial, el principio de razón suficiente, o principio de las existencias. En la *Ontología* de Wolff este segundo principio se formula así: »Nada hay sin razón suficiente por la cual sea, más bien que no sea, esto es, si afirmamos que algo es, hay que afirmar que también es algo por lo cual se entienda que aquello es más bien que no es«[72]. Wolff ofrece una demostración de este principio. La demostración es sofística y no vale la pena que nos detengamos a considerarla[73]; pero la decisión de darla es significativa, pues al demostrarse el principio de razón la metafísica de Wolff resulta depender de un solo principio que se acepta por evidente: el principio lógico de contradicción. Se manifiesta así ya en las bases mismas del sistema su característica tendencia a eliminar las diferencias entre el orden lógico y el orden real y absorber éste en aquél. Veremos luego cómo Kant reacciona vigorosamente desde muy joven contra esta tendencia logicista, que hace de la filosofía un juego entre puros conceptos[74].

Lo que hemos llamado el logicismo de Wolff se expresa también en su determinación del par de conceptos que encabezan sus análisis

a la influencia de Hume para explicar algunos pasajes de sabor empirista en los escritos tempranos de Kant.

[70] Wolff, *Ontologia*, Leipzig 1736, § 28.

[71] *Ontologia*, § 27: »Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse«.

[72] *Ontologia*, § 70: »Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit«.

[73] Sigue a continuación del texto transcrito en la nota anterior. Baumgarten la da más concisamente en su *Metaphysica*, § 20: »Omne possibile aut habet rationem, aut minus. Si habet rationem, aliquid est eius ratio. Si non habet, nihil est eius ratio. Ergo omnis possibilis ratio aut nihil est, aut aliquid. Si nihil foret ratio alicuius possibilis, foret ex nihilo cognoscibile, cur illud sit, hinc ipsum nihilum repraesentabile et aliquid, nihil aliquid«. Kant critica esta prueba ya en su primer escrito metafísico (*Nova dilucidatio*, Ak., I, 397 sq.)

[74] La identidad del orden lógico y el orden real es ciertamente una condición para que la filosofía dé cuenta de todo. Hegel, que se propone cumplir, después de Kant, esta tarea en que Wolff visiblemente había fracasado, postula también dicha identidad; pero tiene el buen cuidado de reformar la lógica, para adaptarla a nuestra conciencia de lo real, en lugar de empobrecer lo real para encuadrarlo en el lecho de Procusto de la lógica.

ontológicos: *posible* e *imposible*. »Imposible se llama lo que envuelve contradicción«[75]. Posible, en consecuencia, »lo que no envuelve contradicción alguna«[76]. El principio lógico de contradicción determina pues en forma exclusiva el campo de las realidades esenciales, de entre las cuales puede salir lo existente. Wolff no da sin embargo el paso verdaderamente decisivo hacia un logicismo radical: no pretende definir el concepto de existencia en términos de la idea de contradicción, para incorporarlo así al reino de las nociones puramente lógicas. La *Ontologia* destaca expresamente que »lo que es posible, no por ello existe«[77]. En consecuencia, »la posibilidad no es una razón suficiente de la existencia« y »fuera de la posibilidad del ente se requiere algo más para que éste exista«[78]. La existencia puede definirse entonces como »el complemento de la posibilidad«[79]; pero es claro que —según advierte el propio Wolff— ésta es una definición nominal: hemos tenido que disponer ya del concepto de existencia para seguir el razonamiento que lleva a tal definición. La naturaleza del complemento, agrega Wolff, varía según los objetos, y se indicará respectivamente en la Teología, en la Cosmología y en la Psicología. Los continuadores de Wolff no han tenido su prudencia y han hecho del *complemento de la posibilidad* una definición real de la existencia, que permite entender esta noción en términos de otras puramente lógicas. Baumgarten distingue en cada ente sus determinaciones externas (con respecto a otro ente) e internas; las determinaciones internas se dividen en *primeras* o *esenciales*, que son el fundamento de las otras, y *derivadas;* el complejo de las determinaciones esenciales de un ente posible es su *posibilidad interna* o *esencia;* las determinaciones internas fundadas en la esencia se llaman *afecciones*[80]. Con estos conceptos, que dependen exclusivamente de las relaciones lógicas de predicación, no contradicción y fundamentación, Baumgarten define: »*Existencia* es el complejo de las afecciones composibles en algo, esto es, el complemento de la esencia o posibilidad interna, en cuanto ésta es considerada solamente como complejo de determinaciones«[81]. Según esta

[75] Wolff, *Ontologia*, § 79. [76] *Ontologia*, § 85.

[77] *Ontologia*, § 171. Curiosamente, la prueba es empírica, mediante ejemplos. Wolff nos pide suponer que un artífice concibe el diseño de una máquina; todos sus elementos son compatibles y la máquina es posible, por ende; no diríamos, sin embargo, que ella, sólo por esto, existe. Se observan aquí las limitaciones del criterio lógico de la posibilidad propuesto por Wolff. Alguien podría objetar que un mero diseño nunca es lo bastante completo para que podamos estar ciertos de que no envuelve contradicciones, que se harán presentes cuando intentemos fabricar la máquina. Y si alguien de veras pudiera concebir una máquina con *todas* sus determinaciones ¿estamos a seguros de que ello no bastaría para hacer que exista?

[78] *Ontologia*, § 172, § 173. [79] *Ontologia*, § 174.

[80] Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 37, 39, 40, 41.

[81] Baumgarten, *Metaphysica*, § 55: »*Exsistentia* (actus, actualitas) est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i. e. complementum essentiae sive possibili-

definición, hasta asegurarse de que la esencia de un ente no envue
contradicción, ni en sí misma, ni en sus consecuencias próxima
remotas, para que podamos —y aun debamos— afirmar que ese e
existe. La existencia equivale, pues, a la posibilidad conjunta de
determinaciones esenciales de un ente y todas las que se derivan
ellas. Existencia es sinónimo de posibilidad completa —ya que la p
bilidad que consiste en la no contradicción de la esencia, sin aten
a sus consecuencias, es visiblemente incompleta. Definida así la e
tencia resulta simplemente tautológico el siguiente principio,
Kant utiliza, como criterio del ser en sí: Todo lo que existe está cal
mente determinado[82].

La aceptación de este último principio no está, sin embargo, lig
a la adopción del concepto de existencia propuesto por Baumgart
aunque no sé de qué otro modo podría justificárselo. Crusius,
ejemplo, lo acepta y enuncia claramente[83], a pesar de que se op
con firmeza a la transformación de la existencia en un predicado
orden lógico. Su posición en esta materia anticipa la de Kant
parece que ha ejercido una impresión duradera sobre él. Para Crusi
como más tarde para Kant, »en último término la característica de
existencia en nuestro entendimiento es siempre la sensación. P
la sensación es justamente aquel estado de nuestro entendimiento, en
cual nos vemos compelidos a pensar inmediatamente en algo co
existente, sin que necesitemos conocerlo primero mediante infer
cias«[84]. Crusius estima indispensable, sin embargo, dar una definici
de existencia, que no haga de ella un atributo de orden lógico, p
permita conocer inequívocamente lo que es. »La *existencia* —escrib
es aquel predicado de una cosa, en virtud del cual ésta *se encuen*
también fuera del pensamiento *en algún lugar* y *en algún tiempo*«[85].
Kant rechazará eventualmente esta definición, el »axioma subrepti
como él dice, según el cual, *quicquid est, est alicubi et aliquand*[86];

tatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum expecta
Baumgarten anota que lo que aquí llama *exsistentia* en alemán se dice *Wirk*
keit.

[82] R. 5710: »Alles was existiert ist durchgängig determinirt«. (Ak., XVIII, 332). Cf. R. 4244: »Ein jedes Ding ist an sich selbst durchgängig determinirt«. (Ak., XVII, 477).

[83] Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 24.

[84] Crusius, *loc. cit.*, § 16. Cf. KrV, A 225/B 273: »La percepción, que da la materia para el concepto, es el único carácter de la existencia«. Véanse los pasajes citados en la Segunda Parte, nota 495, p. 434, Kant no dice, como Crusius, que la sensación es un estado de nuestro entendimiento; este modo de expresarse era sin embargo justificado en una tradición que concebía el entendimiento como la única facultad de conocer, y a la sensibilidad como una modificación del entendimiento.

[85] Crusius, *loc. cit*, § 46. [86] *Dissertatio*, § 27 (Ak., II, 413).

pero en su juventud parece haberle reconocido cierta importancia —su constante preocupación con el problema de la localización del alma en el espacio es un indicio claro de ello[87]. Sólo el establecimiento de su nueva doctrina del tiempo y el espacio permitirá superar la estrechez de la definición crusiana de existencia.

Otro punto importante en que Crusius contribuye a fijar la orientación del pensamiento de Kant es la definición misma de metafísica. Vimos que en el sistema de Wolff esta ciencia reúne una pluralidad de disciplinas cuya unidad no era fácil de justificar. Crusius, que en esto sigue a su maestro Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741), caracteriza la metafísica como la ciencia que estudia las verdades necesarias de la razón, esto es, aquellas que son válidas en todo mundo posible[88]. Así caracterizada, ella cubre según Crusius las verdades transmitidas en la ontología, la teología, la doctrina de los espíritus, y la cosmología general[89]. Es cierto que cubriría además las verdades de la matemática, y Crusius se ve en duros aprietos para distinguir esta ciencia de la metafísica. Su solución es característica de su temperamento, poco exigente en lo que atañe al rigor de los conceptos: la matemática, o estudio de la esencia y las propiedades de las magnitudes extensas, es demasiado vasta y compleja para incluirla en la metafísica. La definición que Crusius propone reza pues así: »La *metafísica* es la ciencia de aquellas verdades necesarias de la razón que no son determinaciones de las magnitudes extensas«[90]. Kant, como veremos, no se contentará con este fácil expediente para distinguir la matemática y la metafísica, y propondrá sucesivamente dos soluciones para este problema. La concepción de Hoffmann y Crusius orientará, con todo, duraderamente el pensamiento de Kant. También para él la metafísica es primariamente conocimiento necesario, independiente de la experiencia. En esta aprioridad reside la paradoja del conocimiento metafísico. Para fundamentarlo y justificarlo, bastará pues con un examen de nuestra facultad de conocer a priori[91].

[87] Véase más adelante pp. 97, 113 sqq.

[88] Crusius, *loc. cit.*, § 1: »Hay dos clases de verdades. Unas son contingentes, esto es, tratan sólo de cosas que pertenecen a la organización contingente de las cosas en este mundo. Otras empero son necesarias, es decir, conciernen o bien aquello que es absolutamente necesario y es imposible que no sea; o al menos aquello que es inevitable en la fundación *(Setzung)* de un mundo, y por lo tanto tiene que encontrarse en todo mundo al igual que en este presente. La Metafísica debe versar sobre verdades necesarias« (p. 4). Sobre la influencia de A. F. Hoffmann, véase Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, p. 251. Compárese la definición de la metafísica dada por Crusius con las definiciones de la escuela wolffiana, citadas en la p. 28, nota 32.

[89] Crusius, *loc cit.*, § 5. [90] Crusius, *loc. cit.*, § 4.

[91] La doctrina de la *Dissertatio* (1770) circunscribe el campo de aplicación de las verdades matemáticas al mundo espacio-temporal en que vivimos; el conocimiento metafísico, en cambio, parecería que vale para todos los mundos posibles. Pero la

4

Se acostumbra a distinguir dos grandes etapas en el desarrollo del pensamiento de Kant: el período precrítico, en que Kant habría adherido a la metafísica dogmática tradicional y que termina con la radical puesta en cuestión de esa metafísica en los *Sueños de un visionario* (1766), y el período crítico, cuyo primer testimonio público es la *Crítica de la razón pura* (1781)[92]. Entre ambas etapas se encontraría como un jalón que a la vez las une y las separa, la disertación inaugural *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible* (1770), publicada por Kant al asumir la cátedra de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. En ella, en efecto, Kant parece alimentar de nuevo una esperanza de restablecer la metafísica sobre sus antiguas bases, al tiempo que expone las nuevas ideas que lo conducirán luego a superarla definitivamente.

Aunque esta periodificación es bastante útil y esencialmente más correcta que la mayoría de las divisiones de este tipo, no debemos figurarnos que el joven Kant haya adherido sin reservas a la ortodoxia wolffiana que se enseñaba en las escuelas de su época. La influencia de Crusius y de la tradición antiwolffiana que él representa bastarían sin embargo para explicar las discrepancias, al menos en el primer escrito metafísico de Kant, la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755). Kant se refiere allí extensamente al principio de razón, que, siguiendo a Crusius, prefiere llamar *principio de la razón determinante* (no *suficiente*[93]). Considera necesario distinguir cuidadosamente entre la razón de la verdad de una proposición y la razón de la existencia de una cosa[94]. En efecto, el principio relativo a la primera o principio lógico de razón rige universalmente y sin excepciones: toda proposición válida lo es por alguna razón, la cual puede consistir en la validez de otra u otras proposiciones de las que se infiere, o, simplemente, en la congruencia entre el sujeto y el predicado de la misma proposición. No puede decirse lo mismo, en cambio, de toda cosa existente, pues es absurdo decir que una cosa tiene en sí misma su razón de existir[95]. Kant distingue por ello entre las cosas contingentes, que poseen todas fuera de ellas mismas una razón o fundamento de su existencia, y las cosas necesarias, que ni lo tienen ni lo requieren[96]. Al sostener la universalidad del principio de razón de las existencias en cuanto se aplica a las cosas contingentes, Kant se opone conscientemente a Crusius, quien no estaba dispuesto a admitir esa universalidad ni aun en este dominio limitado, para no comprometer el libre albedrío del hombre. En la extensa sección polémica contra Crusius, Kant manifiesta su adhesión a la tesis determinista a que se mantendrá fiel toda su vida, y que ya aquí intenta reconciliar con la libertad. Se da perfecta cuenta de que no sólo ésta, sino también el determinismo están íntimamente ligados a los fundamentos del cristianismo: »La presciencia divina con respecto a las acciones libres no puede tener lugar, si no se admite que la existencia futura de ellas está determinada por sus razones respectivas«[97].

El distingo entre un principio de razón de las verdades y un principio de razón de las existencias[98] es el primer indicio de un distingo entre lo *real* y lo meramente *lógico* que Kant extenderá progresivamente a las determinaciones ontológicas principales —fundamento y consecuencia, esencia, inherencia, necesidad, contingencia, posibilidad, relación, oposición, negación. nada, todo[99]. Podemos ver en este distingo la raíz misma de la filosofía crítica, que reprochará justamente

Crítica (1781) restringirá también a la experiencia posible el alcance de la ciencia metafísica; sin embargo, Kant mantiene todavía entonces la idea de que las nociones metafísicas son representaciones de un objeto en general, no restringidas a nuestra experiencia (aunque como tales, y en cuanto se prescinde de esta restricción, no tienen valor cognoscitivo). La definición de la matemática como ciencia de la cantidad, aceptada por Kant hasta 1770 (cf. Ak., II, 282, línea 13; Ak., II, 397, línea 28), es rechazada por él más tarde cuando comprende que la matemática se ocupa de diferencias cualitativas entre las figuras, etc., y que el distingo entre la cualidad y la cantidad no es un criterio adecuado para separar la matemática de la metafísica (KrV, A 714 sq/B 742 sq; cf. *Logik*, Ak., IX, 23).

[92] En su escrito póstumo sobre los *Progresos de la metafísica* dice Kant que esta disciplina atraviesa un período dogmático y otro escéptico, antes de llegar al período crítico. De hecho es posible distinguir en la época precrítica de Kant un primer grupo de obras, en que éste se halla más cerca del dogmatismo, y un segundo grupo, representado sobre todo por los *Sueños de un visionario*, en que se inclina a adoptar una postura escéptica. Cabría agregar un cuarto período a este cuadro de la evolución filosófica de Kant, correspondiente al *Opus postumum*.

[93] Ak., I, 393. Cf. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwarheiten*, § 85; Wolff, *Ontologia*, § 117.

[94] Ak., I, 396, línea 33.

[95] La razón de la existencia de una cosa es su causa (Wolff, *Ontologia*, § 881); pero —dice Kant— »la noción de la causa es por naturaleza anterior á la noción de lo causado, y ésta posterior a aquélla«; si algo fuese pues su propia causa o razón de existir, sería a la vez anterior y posterior a sí mismo (*Nova dilucidatio*, Prop. VI; Ak., I, 394).

[96] Ak., I, 394, línea 20; Ak., I, 396, líneas 8-21.

[97] Ak., I, 405.

[98] Cf. Ak., II, 202; Ak., VIII, 193 sq. Véase asimismo R. 3719, 3756 (en Ak., XVII).

[99] Distingo entre esencia lógica y esencia real: R. 3884, 3966, 4016. Inherencia real y predicación lógica: R. 3781, 4055, 4371, 4412. Necesidad lógica y necesidad real: R. 3767, 3725, 4033. Posibilidad lógica y posibilidad real o »metafísica«: R. 3809, 4372. Contingencia real y contingencia lógica: R. 3768. Relación real y relación lógica: R. 4371, 4493. Oposición real y oposición lógica: R. 3720, 4171; Nada en sentido lógico y en sentido real: R. 3896; Todo real y todo lógico: R. 4049. (Todos estos textos en Ak., XVII).

a la metafísica dogmática haber extendido sin ulterior examen al conocimiento de lo real, las nociones, premisas y conclusiones que se ofrecían como legítimas en la órbita de los puros conceptos. Una condición para que el distingo pueda hacerse efectivo es que la existencia —que distingue lo real de lo irreal— no se deje absorber en la esfera lógica[100]. La consecuencia más notable de esta absorción cultivada por la escolástica wolffiana es la validez de la prueba ontológica de la existencia de Dios: si la existencia es una determinación lógica como cualquier otra, al ente que es, por definición, la suma de todas las perfecciones o determinaciones positivas, no puede faltarle la existencia. En la *Nova dilucidatio* Kant exhibe ya su insatisfacción con la prueba ontológica, pero no sabe dar una forma válida y exacta a sus objeciones[101]. Ocho años más tarde ya habrá aprendido a hacerlo. En el estudio sobre *La única base posible para demostrar la existencia de Dios* (1763) expone la doctrina clásica que la *Crítica de la razón pura* se limitará a repetir: la existencia no es un predicado; cuando digo que una cosa existe no le atribuyo una determinación que enriquezca su concepto en lo más mínimo; lo único que hago es afirmar absolutamente lo representado por ese concepto mismo[102]. Cien táleros en mi bolsillo —dirá la *Crítica*— no son ni más ni menos dinero que cien táleros en mi fantasía[103]. De esta posición se desprende inmediatamente que la prueba ontológica carece de validez: no puede sostenerse que el concepto del ente perfectísimo incluya esa determinación positiva que es la existencia, pues la existencia no es un predicado que pueda formar parte del concepto de ninguna cosa. Esta manera de entender la existencia tiene además otra consecuencia, aún más decisiva, para el desarrollo de la filosofía crítica. Si la existencia no es ni puede ser parte de la esencia de una cosa, se comprende que el puro ejercicio del pensamiento, aunque baste para determinarla a ésta, no sea nunca suficiente para conocer a aquélla. Esta conclusión satisface al sentido común, que siempre desconfió del arte de prestidigitador con que los metafísicos pretendían inferir la existencia de Dios del análisis de su mero concepto, y prepara a la vez el camino para el distingo crítico entre el entendimiento y la sensibilidad del hombre, que Kant concebirá como funciones cognoscitivas diferentes y no como grados más o menos perfectos de una misma función. Para la filosofía crítica, toda atribución de existencia tiene que fundarse en datos suministrados por la sensibilidad. En varias reflexiones del período que estamos considerando se encuentran ya declaraciones

[100] El propio distingo de la *Nova dilucidatio* entre *ratio veritatis* y *ratio exsistentiae* peligra por falta de claridad a este respecto. En efecto, si la existencia es un predicado como cualquier otro, hay un fundamento *lógico* de su atribución al sujeto correspondiente: la *ratio exsistentiae* es una *ratio veritatis*. Véase Ak., I, 396 sq.
[101] Ak., I, 394 sq. [102] Ak., II, 72 sqq. [103] KrV, A 599/B 627.

bastante claras en apoyo de esta doctrina. Algunas de ellas la presentan como una consecuencia del nuevo modo de concebir la existencia: »La existencia de una cosa no puede nunca demostrarse a partir de puros conceptos, porque la existencia no es uno de los predicados, y de puros conceptos puede inferirse únicamente la respectiva afirmación o negación, pero no la posición absoluta del objeto con sus predicados«[104]. Pero la Reflexión 3761, una de las más tempranas, defiende la relación inversa entre estas dos tesis: »La existencia no puede ser un predicado, pues de otro modo se conocería que una cosa existe sólo mediante un juicio y a través del entendimiento. Pero conocemos la existencia de las cosas por la sensación«[105].

El ensayo de 1763 sobre la introducción del concepto de las magnitudes negativas en la filosofía lleva más adelante la separación entre las relaciones meramente lógicas y las relaciones reales. La metafísica tradicional no conocía más que una forma de oposición o contrariedad, la oposición lógica, basada en la contradicción. Gracias a ello podía explicar, por ejemplo, la presencia del mal en el mundo como una simple ausencia o limitación del bien, que no va en desmedro de la bondad infinita del Creador omnipotente de las cosas. Kant señala en este ensayo que existe de hecho otra forma de oposición, no basada en la relación puramente lógica de contradicción, y que llama oposición *real*. Dos conceptos que se contradicen se anulan de tal modo que su unión produce un absurdo, *nihil negativum*, irrepresentable; dos realidades que se contraponen se anulan también, pero generan algo que no es absurdo, *nihil privativum*, representable. Así dos fuerzas de igual intensidad pero dirección opuesta inmovilizan el cuerpo sobre el cual se ejercen, etc. Las matemáticas se valen del concepto de magnitudes negativas para expresar esta forma de oposición; —5 no denota ausencia o negación lógica de 5, sino presencia de una realidad efectiva igual pero opuesta a la que designamos con +5. Ambas realidades son, de suyo, igualmente positivas, como lo prueba el carácter puramente convencional de la decisión con que distribuimos los signos. El descubrimiento de la oposición real constituye un golpe tal vez más grave y definitivo contra la prueba ontológica —y aun contra toda teología racional— que la idea de que la existencia

[104] R. 4729 (Ak., XVII, 689).
[105] Ak., XVII, 286. Cf. PMV, 44-45: »Enteramente a priori, por puros conceptos, no puedo nunca conocer la existencia de las cosas... Tiene que agregarse algo, fuera del pensamiento, y ello es la intuición de algo existente, o la percepción. La percepción es la representación de lo existente. El conocimiento de la existencia de una cosa no es pues nunca posible sin experiencia«. R. 5783: »No podemos conocer la existencia de ninguna cosa por su solo concepto« (Ak., XVIII, 354). R. 5755: »El entendimiento humano no puede conocer ninguna existencia a priori a partir del solo concepto de una cosa«. (Ak., XVIII, 345). Cf. R. 5758, 5780, 6394.

no es un predicado. Como Leibniz había señalado, la prueba ontológica que pretende demostrar la existencia de Dios por análisis de su concepto supone que el concepto metafísico de Dios, el concepto del *ens realissimum*, sea el concepto de un ente posible[106]. Pero aun la posibilidad de Dios se torna sumamente problemática en cuanto se hace ver que las diversas realidades que el *ens realissimum* debe reunir en sí, pueden anularse entre ellas. Las realidades no contienen nada de negativo, y no puede haber por esto contradicción u oposición lógica entre ellas; pero puede haber oposición real, de modo que la infinita justicia anule, por ejemplo, a la misericordia infinita, o la omnipotencia destruya la inteligencia[107].

A la oposición entre lo lógico y lo real podemos asociar también el primer intento de Kant para eliminar el método matemático de la metafísica. Como señala la *Crítica de la razón pura*[108], la confianza de los hombres en la posibilidad del conocimiento metafísico proviene en buena parte del éxito de la matemática, que también es una forma de conocimiento a priori. La escolástica wolffiana, según vimos, llevaba la adhesión a las matemáticas al punto de tomar su método como modelo. La clara conciencia de la diversidad del conocimiento matemático y el metafísico ayudará a entender por qué este procedimiento ha fracasado; al mismo tiempo, hará sentir la necesidad de investigar las condiciones peculiares a que debe sujetarse el conocimiento metafísico. *La investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, publicada en 1764, fundamenta la diferencia entre la matemática y la metafísica en una concepción muy moderna de la primera de estas ciencias[109]. La matemática se concibe aquí como una especie de juego deductivo con conceptos facticios definidos arbitrariamente; la arbitrariedad de la definición permite darle todo el rigor que se quiera al comienzo mismo de la

[106] Véase Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, tomo IV, pp. 405-406. Véase también la manera cómo Leibniz prueba que el concepto de Dios es un concepto posible, en el tomo VII, pp. 261-262.

[107] Varias reflexiones aseveran que la oposición real sólo puede darse en el mundo fenoménico espacio-temporal, no en el orden puramente inteligible de las cosas en sí. (R. 4408, 5578, 5823). Kant quería tal vez eludir de esta manera la conclusión de que el *ens realissimum* es imposible. La Crítica reconoce que »cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (realitas noumenon) no cabe pensar una oposición entre las realidades« (KrV, A 264/B 320); pero agrega luego: »el principio según el cual las realidades (como puras afirmaciones) jamás entran en oposición lógica, es una proposición enteramente verdadera en lo que concierne a las relaciones de los conceptos; pero no tiene el menor significado en lo que se refiere a la naturaleza ni en general a ninguna cosa en sí (de las cuales no tenemos ningún concepto)«. (KrV, A 272 sq./B 328 sq.).

[108] KrV, A 4/B 8.

[109] Esta concepción no era enteramente nueva en el siglo XVIII; véase al texto de Buffon citado en la Primera Parte, nota 283, p. 192.

investigación, la cual consiste en establecer relaciones lógicas entre los conceptos así definidos. La metafísica, como ciencia de lo real, no puede adoptar tales métodos; sus conceptos, que representan realidades efectivas, no son del todo claros, ni admiten, como quería Wolff, una definición precisa al comienzo de la investigación; ésta consiste, más bien, en buena parte, en un análisis y esclarecimiento progresivos de esos conceptos. Aunque Kant mantendrá siempre la distinción entre matemática y metafísica, abandona más tarde la concepción de la matemática defendida en este ensayo. Seguramente le pareció que al reducir esta ciencia a un juego lógico con conceptos arbitrarios hacía inexplicable su fecunda aplicación en las ciencias reales.

La nítida separación entre el concepto de *razón* o fundamento de la validez de una verdad y el concepto de *causa* o fundamento de la existencia de una cosa ha facilitado seguramente la toma de conciencia del problema que envuelve esta última noción. Se ha pensado que la lectura de Hume ha contribuido a despertar en Kant esas dudas acerca de la inteligibilidad de la idea de relación causal que hace públicas en la década del sesenta. Tal explicación es plausible pero en absoluto indispensable[110]. Ya la misma definición de causalidad contenida en los manuales de filosofía alemanes parecía calculada como para suscitar las dudas a que Kant da expresión. La *Ontología* de Wolff define *principio* como »aquello que contiene en sí la razón de otra cosa«, y agrega luego que »la causa es un principio del que depende

[110] La influencia de Hume fue reconocida por el propio Kant en el prefacio de los *Prolegómenos*, donde presenta a la *Crítica* como fruto de una generalización del problema planteado por este autor con respecto a la relación causal (Ak., IV, 257-261). Los estudiosos de la obra de Kant han señalado que es poco probable que él leyera en inglés; ahora bien, aunque los *Inquiries* de Hume fueron traducidos al alemán en 1755, este libro no contiene una crítica del concepto mismo de causalidad, sino sólo de su aplicación en casos particulares. El planteamiento general lo hace Hume sólo en el *Treatise of human nature* (1739-1740), traducido al alemán recién en 1790 (por L. H. Jakob, un discípulo de Kant); Kant habría podido leer una exposición crítica de dicho planteamiento general en el *Essay on truth* de James Beattie (1770), aparecido en versión alemana en 1772. »Si esta argumentación es válida, las dudas sobre el concepto de causalidad expresadas por Kant en la década del sesenta no reflejarían únicamente su lectura de Hume. La argumentación se apoya empero en la premisa de que Kant no leía inglés, y este es un hecho negativo, muy difícil de probar. Tenemos, es cierto, el testimonio de su amigo Jachmann, quien escribe que de los idiomas modernos Kant entendía el francés. Por otra parte, de una carta de Christian Jacob Kraus a Kant de abril de 1782 parece desprenderse que éste recibía regularmente una revista inglesa, *The Gentleman's Magazine* (Ak., X, 282), de la cual, por lo demás, Kant cita a comienzos de 1785 un artículo aparecido en el número de agosto de 1784 (Ak., VIII, 69; cf. Ak., VIII, 476). Véase Karl Groos, »Hat Kant Hume's *Treatise* gelesen?« — KS, V (1901), pp. 177-181; Lewis Robinson, »Contribution à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant« — RMM, XXXI (1924), pp. 269-353. Véase también, más adelante, la nota 117.

la existencia o actualidad de otro ente diverso del mismo«[111]. La diversidad que tiene que haber entre la causa y lo causado es destacada aún más por Crusius: »La *causalidad* es aquella relación entre A y B en que la existencia B depende de la existencia A, sin que B solamente coexista con A o le siga, *y sin que B pueda ser una parte, determinación o propiedad inherente de A*«[112]. Estas definiciones invitan por sí solas a hacerse la pregunta crítica formulada por Kant: »¿Cómo he de entender que, porque algo existe, exista otra cosa distinta?«[113]. Puedo muy bien entender cómo una consecuencia depende de su fundamento en virtud del principio de identidad, pues el análisis del concepto de éste me revela a aquélla como comprendida en él. Pero que algo resulte de otra cosa, de la que, como decía Crusius, no es ni una parte, ni una determinación, ni una propiedad, es verdaderamente incomprensible. La idea de causalidad, además, no sólo postula una relación ininteligible entre las cosas, sino que le confiere un alcance que nuestro conocimiento nunca podría confirmar; según la definición de Crusius no basta que la causa acompañe al efecto o que éste siga a aquélla, se requiere que entre ambos exista una dependencia efectiva. En una reflexión que Adickes fecha en 1769 Kant escribe: »El concepto de fundamento no contiene solo la idea de que algo que existe es acompañado por otra cosa, sino además que esta relación es universal y necesaria; pues, donde existe una cosa tal *(b)* allí existe un tal fundamento *a*, y donde existe *a*, existe la consecuencia *b*. Ahora bien, todos los fundamentos reales y aun la posibilidad de los mismos sólo pueden conocerse a posteriori; pero esto muestra un acompañamiento reiterado, mas no la universalidad del enlace. En consecuencia el concepto de fundamento no es objetivo«[114].

5

Si la progresiva separación entre lo lógico y lo real socava las bases en que la escuela wolffiana apoyaba la metafísica, la crítica del concepto de causalidad pone radicalmente en cuestión la posibilidad misma de esta ciencia. Sólo este concepto permitía enlazar las existencias remotas con las existencias dadas, inferir aquéllas de éstas, y

[111] Wolff, *Ontologia*, § 866, § 881.

[112] Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 32 (yo subrayo).

[113] »Wie soll ich es verstehen, dass, *weil etwas ist, etwas anders sei?*« (Ak., II, 202). Poco más adelante, Kant relaciona este problema con la cuestión de la oposición real: ¿cómo explicar que, »porque algo existe, otra cosa distinta sea suprimida«? (Ak., II, 203).

[114] R. 3972 (Ak., XVII, 370 sq.).

tender así una red de conexiones inteligibles entre los entes. Es obvio que si esa red no puede desplegarse no cabe hablar de una ciencia a priori de las cosas existentes, y quizás ni siquiera de una ciencia a posteriori. En los años en que publica los escritos que acabamos de citar, Kant viene a sumarse al coro de sus contemporáneos, a quienes la metafísica escolar ya no convence. En la *Nova dilucidatio* (1755) la había defendido contra sus detractores, anunciando una generosa cosecha de nobles conocimientos que habrían de desmentir el reproche de sutileza inútil y oscura que se había solido hacerle[115]. Pero en las obras de la década del sesenta aparecen observaciones que revelan un grave descontento con esta ciencia, de la cual, sin embargo, está, según declara, »enamorado«[116]. Así, en el libro ya mencionado sobre la demostración de la existencia de Dios (1763), deplora la necesidad de aventurarse »en el abismo sin fondo de la metafísica... un océano oscuro sin riberas y sin faros, en el que hay que proceder como un marino que cruza un mar nunca antes navegado, el cual, en cuanto toca tierra, examina su ruta e investiga si ella no ha sido perturbada por corrientes marinas inadvertidas, a pesar de todas las precauciones que el arte de la navegación le ha permitido tomar«[117]. En el ensayo sobre las magnitudes negativas (1763) comenta la polémica desarrollada entre »metafísicos« y »geómetras« (vale decir, entre leibnizianos y newtonianos) acerca de la naturaleza del espacio, observando que »es fácil adivinar cuál lado llevará la ventaja en la disputa entre dos ciencias, una de las cuales supera a todas en certeza y claridad, mientras la otra está luchando todavía por alcanzar estas cualidades«[118].

Pero Kant no ha querido, como otros autores de su tiempo, renunciar a la certeza en las materias propias de la ciencia metafísica, y contentarse con hipótesis más o menos atractivas, más o menos probables acerca de ellas. En estas cuestiones, como dirá más tarde, la mera

[115] Ak., I, 416.

[116] »Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann...« (»La metafísica, de la cual quiso el destino que yo esté enamorado, aunque puedo preciarme de haber recibido sólo rara vez algunas manifestaciones de su favor«: *Sueños*, Ak., II, 367).

[117] Ak., II, 66. Karl Groos, en el artículo citado en la nota 110, aduce este pasaje para probar que Kant, cuando lo escribió, ya había leído el *Treatise of human nature* de Hume, a la sazón aún no traducido al alemán. En el libro I, parte IV, sección VII de esta obra, Hume declara que la debilidad y desorden de las facultades de que dispone para la investigación de problemas filosóficos »reduces me almost to despair, and makes me resolve to perish on the barren rock, on which I am at present, rather than venture myself upon *that boundless ocean*, which runs out into immensity« (Hume, *Treatise*, ed. Selby-Bigge, p. 264; yo subrayo). Cito este argumento de Groos como característico de todo un género de la llamada *Kantphilologie*.

[118] Ak., II, 167 sq.

probabilidad no existe: o la metafísica es ciencia, o no es nada[119]. De ahí su preocupación por un nuevo método de la metafísica, un procedimiento seguro de investigación, que haga posible alcanzar en su cultivo esa estabilidad y esa concordia sin las cuales no puede haber progreso en las ciencias. Aludimos ya al ensayo *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), su primera investigación, modesta e insuficiente, acerca de este tema. Declara allí que »la metafísica es sin duda el más difícil de los conocimientos *(Einsichten)* humanos; sólo que todavía no se ha escrito ninguna«[120]. La investigación que él emprende en ese estudio permitirá, una vez llevada a feliz término, que »la filosofía superior adquiera gracias a ello una forma determinada«; pues »cuando se haya consolidado el método conforme al cual puede alcanzarse la máxima certeza posible en este género de conocimiento y se comprenda bien la naturaleza de la convicción que procura, entonces, en vez de la perpetua inconstancia de las opiniones y las sectas, una norma metódica inmutable tendrá que unir en torno a esfuerzos concordantes a todas las cabezas que piensan; al modo cómo en la ciencia natural el método de Newton transformó el libertinaje de las hipótesis físicas en un seguro proceder basado en la experiencia y la geometría«[121].

Cuando aparecen los *Sueños de un visionario* (1766), donde se comparan burlonamente los castillos aéreos de la metafísica con las fantasías espiritistas de Swedenborg, sus lectores han debido creer que Kant, como los escépticos, quería liquidar la metafísica, cuando lo que buscaba era restaurarla. En carta fechada el 8 de abril de 1766 explica su propósito a Moisés Mendelsohn, quien parece haberle reprochado el rigor con que condenaba a la metafísica en esa obra. Su juicio, aclara Kant, se refiere únicamente a lo que entonces se hacía pasar por tal, cuyos métodos »tienen que multiplicar al infinito la ilusión y los errores«, de modo que »la eliminación completa de todos estos conocimientos imaginarios no puede ser tan perjudicial como la quimérica ciencia con su malhadada fecundidad«[122]. En cuanto a la metafísica misma, agrega, »objetivamente considerada, estoy tan lejos de reputarla despreciable o prescindible, que, sobre todo desde hace un tiempo, desde que creo comprender su naturaleza y su peculiar posición entre los conocimientos humanos, estoy convencido de que el bienestar auténtico y duradero del género humano depende de ella, un elogio que a cualquiera que no sea Ud. le parecerá fantástico y temerario«[123]. Estas palabras conservan toda su vigencia en el curso de la ulterior evolución del pensamiento de Kant, y si no conociéramos los complicados meandros que debió atravesar antes de que concibiera las grandes obras críticas, podríamos precipitadamente concluir que ya en 1766 había dado con su idea central. Pocos meses antes, el 31 de diciembre de 1765, había escrito a Johann Heinrich Lambert una carta en que le anuncia el término de las erranzas de su pensamiento, gracias al descubrimiento de un método para la metafísica. No es posible suponer que Kant aluda con esto a las concepciones que expondrá quince años después; ni siquiera a ese fragmento de las mismas que adelanta al público en la disertación de 1770. Sin embargo, no puede negarse que eso que nombra aquí corresponde formalmente a aquello que realizará más tarde, y aunque la seguridad con que se expresa entraña alguna jactancia, es claro que ya ha fijado el rumbo que seguirá su pensamiento. »Durante varios años he enfilado mis reflexiones filosóficas en todas las direcciones imaginables, y después de tantos vuelcos, en que busqué cada vez en la manera de proceder las fuentes del error o del saber, he llegado por fin a estimarme seguro del método que se debe observar si se quiere eludir ese espejismo del saber que hace que a cada paso uno crea haber llegado a una solución, cuando otras tantas veces tiene que desandar su camino, de lo cual nace también la destructiva desunión de los pretendidos filósofos; porque no hay ningún criterio común que introduzca concordia en sus esfuerzos«[124]. El método en cuestión deberá exponerse en una obra en la que ve la meta de todos sus proyectos, cuya redacción, empero, ha decidido postergar un tiempo. Sería exagerado pretender que aquí se menciona conscientemente por primera vez la futura *Crítica de la razón pura*. La elaboración de este libro determinará en efecto un cambio de perspectivas que Kant en 1766 no habría sospechado. Pero es claro que ya en aquel tiempo había reconocido la necesidad de una investigación que preceda a la metafísica y le procure la seguridad de que carece. Desde entonces hasta la redacción final de la *Crítica* Kant trabajará principalmente en la ejecución de esta tarea[125].

6

Como veremos en la Primera Parte, Kant sólo llegará a resolver el problema propuesto gracias al descubrimiento de una nueva concep-

[119] KrV, A 781/B 809. [120] Ak., II, 283. [121] Ak., II, 275.
[122] Ak., X, 70. [123] *Ibid.*

[124] Ak., X, 55 sq.
[125] En la citada carta a Lambert dice Kant que todos sus esfuerzos conciernen principalmente al *método peculiar de la metafísica*, y a través de éste, al de la filosofía entera. Desmiente luego la próxima aparición de un escrito suyo bajo este título, anunciado por el editor Kanter en el catálogo de la feria de Leipzig. Kant declara que postergará un tanto esta obra, que es la meta principal en que desembocan todas las perspectivas que se le han abierto (»das Hauptziel aller dieser Aussichten« —Ak., X, 56). El lector recordará que el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* llama a esta obra »ein Traktat von der Methode« —»un tratado sobre el método« (KrV, B XXII).

ción del tiempo y del espacio. Ella le permitirá fundar el distingo esencial entre la sensibilidad y el entendimiento y dar la requerida precisión conceptual a la oposición entre el orden lógico y el orden real. En la década del sesenta Kant asocia ya la esfera lógica al entendimiento, reservando a la sensibilidad el acceso al orden real[126]. Esta dicotomía amenaza la posibilidad misma de un conocimiento a priori y por ende de la ciencia metafísica. La nueva doctrina del tiempo y el espacio los concibe, según veremos, como »intuiciones puras«, representaciones a la vez a priori y propias de la sensibilidad, que no procuran por sí solas un acceso a lo existente, pero en cambio exhiben las estructuras en que lo existente tiene necesariamente que encuadrarse para que pueda presentársenos. En esta concepción se puede fundar inmediatamente un distingo entre la mera posibilidad lógica de una cosa y su posibilidad real. Aquélla se define tradicionalmente por la no contradicción del concepto de la cosa, y puede asegurarse si se la piensa con un concepto lo bastante abstracto, lo bastante vacío —lo cual, sin duda, no garantiza que la cosa pueda efectivamente existir. La posibilidad real supone, en cambio, según Kant, que la cosa pensada pueda encuadrarse en las estructuras mencionadas[127]. Nuestra capacidad de representarnos esas estructuras nos suministra una conciencia de las condiciones de posibilidad a que se ajusta todo lo existente —por lo menos, en cuanto es capaz de presentársenos. Esta conciencia es la base de un conocimiento de lo real, que no depende de su aprehensión efectiva. De este modo, la posibilidad del conocimiento a priori de los entes realmente existentes descansa en la conciencia de las condiciones a que está sujeta la posibilidad real de esos entes. La posibilidad de la metafísica se fundamenta, pero a la vez se restringe por esta vía: el entendimiento sólo puede conocer a priori lo real, en cuanto está referido a la sensibilidad, de la que depende la conciencia del espacio y el tiempo[128]; la ontología justificada así no es una ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto puede presentarse al hombre. Esto significa un rechazo de la pretensión científica de las tres ramas de la metafísica especial —cuyos objetos no son entes que puedan presentarse al hombre— y un cambio total de orientación de la propia ontología o metafísica general.

[126] Véase R. 3747, 3756, además de los textos citados arriba en la nota 105, y más adelante, en la Segunda Parte, nota 495.

[127] KrV, A 218/B 266; véase más adelante, Segunda Parte, Sección F 4, p. 432.

[128] Hermann Cohen propone reemplazar la tradicional fórmula empirista »Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu«, por la siguiente fórmula expresiva, según él, del pensamiento de Kant: »Nihil est in intellectu quod non simul referendum maneat ad sensum« (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed., Berlin 1918, p. 66). Cf. el pasaje de KrV, A 95 sq. y nuestro comentario, en la Segunda Parte, pp. 281 sqq.

Este cambio se refleja y expresa muy bien en la transformación del significado del adjetivo *trascendental*, que Kant emplea para calificar su doctrina y las distintas partes de su obra. Este adjetivo procede de la escolástica medieval, que llama *trascendentales* a aquellas determinaciones que convienen a todos los géneros del ente, y, por lo tanto, los *trascienden* a todos; tales determinaciones son *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum,* que se dicen de la sustancia lo mismo que del accidente, de la acción y la pasión, el lugar, el tiempo, el hábito, etc.[129]. A los trascendentales se les reconoce un modo propio de ser, el *ser trascendental*, distinto del ser real de la sustancia y sus accidentes. El llamado nominalismo de la escolástica tardía consiste esencialmente en la tendencia a negar el ser real de las diversas determinaciones del ente, primero las relaciones, luego la cantidad, por último (aunque raramente), la cualidad, y a atribuirles un ser trascendental[130]. Dado que la metafísica general se concibe como la ciencia de estas determinaciones, no es raro que llegue a dársele el nombre de *filosofía trascendental*. En la *Monadologia physica* (1756), Kant usa ambos nombres como equivalentes[131]. En las *Lecciones de Metafísica* editadas por Pölitz define: »La filosofía trascendental es el sistema de todos nuestros conocimientos puros a priori; comúnmente se la llama *ontología*. La ontología trata pues de las cosas en general, hace abstracción de todo«[132]. En la *Crítica de la razón pura* se emplea todavía en algunos contextos el término *trascendental* en su acepción tradicional precrítica[133]. Así, por ejemplo, se llama *uso trascendental* de un concepto a priori, el uso del mismo para pensar un ente cualquiera, en general, independientemente de las condiciones propias de la sensibilidad humana[134]. *Objeto trascendental* es »la

[129] Véase Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895, p. 816, s.v. *Transcendens*.

[130] Véase la obra de Gottfried Martin, *Wilhelm von Ockham*, Berlin 1949, *passim*.

[131] Ak., I, 475, líneas 22-24. [132] PMV, 18.

[133] Sobre el uso de la voz *trascendental* en un sentido precrítico escribe Hermann Cohen: »Así como Platón, por ejemplo, no tuvo este mal gusto, así tampoco fue Kant tan pedante, que quisiera emplear las expresiones de una rica historia, sólo conforme a su propia definición de ellas«. (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ª ed., Berlin, 1918, p. 180 n.).

[134] KrV, A 238/B 297 sq.; cf. A 139/B 178, A 242, A 244/B 303, A 247 sq./B 304 sq.; A 257/B 313, A 296/B 352 sq., A 348/B 406, A 402, A 515/B 543, A 563/B 591, A 636/B 664, A 650/B 678, A 711/B 739, A 712 sq./B 740 sq, A 726/B 754. Conviene observar que en KrV, A 781/B 809 se dice que »la extensión de los principios de la experiencia posible a la posibilidad de las cosas en general *es igualmente trascendente* que la afirmación de la realidad objetiva de aquellos conceptos que no pueden encontrar su objeto en ninguna parte, como no sea fuera de los límites de toda experiencia posible« (yo subrayo). Pero esta extensión de los principios de la experiencia posible »a las cosas *en general* y *en sí mismas*« es lo que Kant llama el uso trascendental de tales principios; y en KrV, A 296/B 352 nos advertía que »*trascendental* y *trascendente* no son lo mismo«.

idea totalmente indeterminada de algo en general«[135]. Pero en otros pasajes, y particularmente en aquellos que definen expresamente el término, Kant se aparta del significado tradicional del mismo y le confiere otro nuevo. Tenemos que suponer que lo entiende así, cuando, en el *Prólogo* de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786), vuelve a identificar, como treinta años antes *metafísica general* y *filosofía trascendental*[136]. Porque la *metafísica general* misma es concebida, después de la reforma crítica, de un modo muy diferente del tradicional. La filosofía trascendental, dice la *Crítica de la razón pura,* »considera solamente al *entendimiento* y a la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a los objetos en general, sin presuponer objetos que *estuvieran dados* (ontología)«[137]. En otras palabras, ella considera la facultad humana de concebir a priori los objetos, y *por esta razón* está llamada a establecer nuestros conceptos a priori de ellos. Como hemos visto, si las cosas existentes sólo son accesibles al hombre en cuanto se le manifiestan a través de los sentidos, o sea, a posteriori, el conocimiento a priori de las mismas sólo puede concernir aquellas condiciones sin las cuales esa manifestación sería imposible; pero estas condiciones no dependen de las cosas mismas sino de nuestra aptitud para conocerlas (en cierto modo, como iremos viendo, el conjunto de esas condiciones define dicha aptitud). La palabra trascendental, asociada tradicionalmente a la *metaphysica generalis,* la ciencia a priori de las cosas en general, tiene que cambiar, pues, de significado y alcance, para conservar dentro de la filosofía crítica esta asociación. »La palabra trascendental no designa ... en mis escritos una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la *facultad de conocer*«[138]. »Llamo trascendental todo conocimiento que no se ocupa en general con objetos, sino con nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible a priori«[139]. »No todo conocimiento a priori debe llamarse trascendental, sino sólo aquel mediante el cual conocemos que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles puramente a priori (esto es la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori)«[140].

Reformado así el sentido del término, puede Kant decir con propiedad que »la ocupación peculiar de una filosofía trascendental« consiste en descomponer el propio entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos a priori, buscándolos en el entendimiento solo, que es su lugar de origen, y analizando el uso puro del mismo[141]. La labor así descrita coincide exactamente con la de la *Crítica de la razón pura,* en su parte central, la »Analítica de los conceptos«, donde se decide acerca de la legitimidad y los límites de la metafísica. Por lo demás, el propio Kant equipara en varios textos inéditos, posteriores a 1770, *filosofía trascendental* y *crítica de la razón pura.* Así, por ejemplo, en la carta a Herz de fines de 1773, donde introduce esta última expresión y en la Reflexión 4455, que Adickes fecha en 1772[142]. Puesto que, según habíamos visto, en la misma *Crítica* y en otra obra posterior, *filosofía trascendental* es sinónimo de *metafísica general* u *ontología,* la equivalencia que acabamos de comprobar significaría nada menos que una sustitución de esta rama principal o tronco de la metafísica clásica por la propia crítica, llamada a servirle de base. En la *Crítica* misma, Kant rechaza, sin embargo, esta identificación. Una *filosofía trascendental* tiene que consistir en el *sistema* completo de nuestros conceptos a priori de un objeto en general[143]. Pero la *Crítica* no ofrece tal sistema. Esta disciplina que enjuicia la razón pura, sus fuentes y sus límites, no es más que una *propedéutica* del sistema propiamente tal[144]. Kant se cuida de advertir, con todo, que la diferencia entre la propedéutica y el sistema concierne sólo a la prolijidad en la elaboración de los detalles. El interés de la *Crítica* está en la justificación de la posibilidad de un conocimiento a priori de las cosas reales, y conduce su examen de los elementos de este conocimiento sólo hasta donde es indispensable para cumplir su tarea; el sistema definitivo, en cambio, tendría que completar ese examen. »A la crítica de la razón pura pertenece todo cuanto constituye la filosofía trascendental y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia

[135] KrV, A 253. [136] Ak., IV, 478, líneas 4 y 18. [137] KrV, A 845/B 873.
[138] Ak., IV, 293. Kant escribe: »La palabra trascendental no designa *nunca* en mis escritos, etc.«. Evidentemente, exagera.
[139] KrV, B 25. [140] KrV, A 56/B 80. [141] KrV, A 65 sq/B 90 sq.

[142] »Me alegraré cuando haya completado mi filosofía trascendental, la cual es propiamente una crítica de la razón pura; pasaré entonces a la metafísica, que tiene sólo dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la moral« (Ak., X, 145). »La filosofía trascendental es crítica de la razón pura« (Ak., XVII, 558).

[143] KrV, A 11 sq.: »Llamo trascendental todo conocimiento que no se ocupa de objetos, sino de nuestros conceptos a priori de objetos en general. Un *sistema* de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*«. En la segunda edición Kant redacta de nuevo la primera de estas dos frases (B 25; transcrito arriba, p. 52 nota 139), pero deja intacta la segunda; como la expresión »conceptos a priori de objetos« ha sido sustituida por »modo de conocer objetos, en cuanto éste ha de ser posible a priori«, el lector de la segunda edición no sabe cuáles son los »conceptos« de cuyo sistema habla la segunda frase.

[144] KrV, A 11/B 25; cf. A 841/B 869; A 850/B 878. Concuerda en cierto modo con este modo de presentar las cosas la afirmación de la carta de Kant a Garve, del 7 de agosto de 1783: »Tenga Ud. la bondad de echar una vez más una ojeada al conjunto y tomar nota de que lo que elaboro en la Crítica no es en absoluto metafísica, sino una ciencia enteramente nueva y hasta ahora no ensayada, a saber, la crítica de una razón que juzga a priori«. (Ak., X, 340; véase el resto del pasaje).

misma; porque lleva el análisis sólo hasta el punto requerido para el enjuiciamiento cabal del conocimiento sintético a priori«[145].

Kant no redactó nunca el sistema completo de la filosofía trascendental, a pesar de haberlo anunciado varias veces. En todo caso, la diferencia entre él y la crítica misma ha terminado por parecerle inesencial, pues en el estudio inconcluso sobre *Los progresos que ha efectuado la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y de Wolff*, redactado después de 1790, identifica una vez más expresamente *crítica de la razón pura, filosofía trascendental* y *ontología;* la disciplina que estos nombres designan constituye, según Kant, la propedéutica de la metafísica propiamente tal[146]. En esos mismos años, Fichte, apoyándose en las declaraciones de la *Crítica,* sostuvo que su propia *Doctrina de la Ciencia* era el sistema de filosofía trascendental que Kant había preparado con su propedéutica. Kant rechazó tal pretensión enérgicamente en una declaración pública del 7 de agosto de 1790. Después de proclamar que considera la filosofía de Fichte »un sistema enteramente insostenible«, dice no comprender »la pretensión de atribuirme el propósito de transmitir sólo una *propedéutica* de la filosofía trascendental y no el *sistema* mismo de esta filosofía«; »tal intención —agrega— no me ha pasado nunca por la mente«[147]. Aunque las circunstancias en que Kant emitió esta declaración eran poco favorables a la serenidad y la sinceridad —Fichte acababa de ser privado de su cátedra en Jena, bajo la acusación de ateísmo— ella contiene una verdad innegable: cuando Kant llamó *propedéutica* a la *Crítica,* no quiso decir con ello que fuera necesario reemplazarla por un sistema doctrinal edificado en otro orden y sobre otras bases, sino únicamente que ella ofrecía la trama o esqueleto del sistema futuro, que en muchos detalles era preciso completar. La expresión *propedéutica* estuvo quizás mal elegida; se la usaba tradicionalmente para designar una disciplina que, como la lógica formal, convenía, por motivos didácticos, anteponer al sistema mismo de la ciencia, pero que luego, al desarrollarse este último, reaparecía ocupando un lugar secundario y derivado dentro de él. La crítica de la razón pura, que, según Kant escribe a Mendelsohn, *investiga el terreno* en que se edifica la metafísica[148], no puede quedar absorbida en la metafísica misma. No toca a ésta fundamentar lo que la funda. La crítica no puede ser, pues, una mera propedéutica, en el sentido habitual y etimológico del término, sino una investigación previa, que en cuanto precede y legitima a la metafísica, constituye propiamente la *philosophia prima.*

No debe sorprendernos que los contemporáneos de Kant se resistiesen a reconocer este rango a una investigación que encerraba tantos problemas para seguir meditando, y abría tantos caminos nuevos, al tiempo que cerraba otros viejos. Pocos estaban dispuestos a concebir la filosofía primera como ζήτησις, como búsqueda, como meditación libre y abierta de los fundamentos, en lugar de entenderla como ἐπιστήμη, como sistema cerrado, que deduce el saber de primeros principios previamente asegurados. Kant mismo parece rendirse a la seducción del ideal tradicional que de hecho estaba destruyendo, cuando celebra a la *Crítica* como un sistema completo, invariable, definitivo[149]. Pero no se puede sostener que haya carecido de lucidez para apreciar el verdadero carácter de su obra. El 11 de mayo de 1781, apenas publicada la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* escribe a su amigo y antiguo discípulo Marcus Herz: »Mi escrito, ya sea que se sostenga o se derrumbe, no puede sino producir una transformación completa en el modo de pensar en esta parte de los conocimientos humanos que tan íntimamente nos concierne... Este género de investigación será siempre difícil. Pues contiene la *metafísica de la metafísica*«[150].

7

Creo oportuno cerrar esta Introducción con una breve nota sobre las fuentes para el estudio del pensamiento de Kant. La Academia de Berlín ha editado sus obras en 23 tomos. Debemos distinguir:

1) Las obras que Kant publicó en vida, cuya nómina completa aparece en la Cronología al término de este libro; figuran en los ocho primeros tomos de la edición de la Academia.

2) Los escritos póstumos que Kant destinó originalmente a la imprenta. Entre éstos, cabe destacar la versión primitiva de la Introducción a la Crítica del Juicio, que está terminada, pero que

[145] KrV, A 14/B 28.

[146] Véase *Progresos,* Ak., XX, 260: »La ontología es aquella ciencia... que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos... No concierne a lo suprasensible, que es, sin embargo, la meta de la metafísica; pertenece a ésta, pues, sólo como propedéutica, como el atrio o el pórtico de la metafísica propiamente tal, y se la llama filosofía trascendental, porque contiene las condiciones y elementos primitivos de todo nuestro *conocimiento* a priori«. Cf., asimismo, el pasaje de la misma obra (Ak., XX, 272), que sirve de epígrafe a esta Introducción.

[147] Ak., XII, 371.

[148] A Moisés Mendelsohn, 16 de agosto de 1783 (Ak., X, 344, línea 35).

[149] KrV, B XXXVII sq.; *Proleg.,* Ak., IV, 263, líneas 6 sqq. A pasajes como éstos se refiere seguramente la Declaración contra Fichte cuando dice haber celebrado en la *Crítica de la razón pura* la integridad *(das vollendete Ganze)* de la filosofía pura como el mejor signo de su verdad (Ak., XII, 371).

[150] Ak., X, 269.

Kant no publicó, al parecer, porque resultaba demasiado extensa (Ak., xx, 193-251), y la importantísima memoria sobre los Progresos de la Metafísica, que dejó inacabada, pero en un estado avanzado de elaboración (Ak., xx, 253-351). Mucho menos elaborado dejó Kant el abultado manuscrito de la obra sobre el Tránsito de los primeros principios metafísicos de la ciencia natural a la física, en que estuvo trabajando los diez últimos años de su vida. Publicado por primera vez íntegramente, bajo el título de *Opus Postumum*, en los tomos XXI y XXII de la edición de la Academia (1936-1938), ha sido objeto últimamente de acuciosos estudios —entre los que se destacan los de G. Lehmann, R. Daval y V. Mathieu— que han logrado introducir cierto orden en la maraña del original. Ellos confirman, en general, la conclusión adelantada ya en 1937 por H. J. de Vleeschauwer, de que en esta obra Kant rebasaba los límites de la filosofía expuesta en las tres *Críticas*.

3) Los escritos póstumos no destinados a la publicidad: la correspondencia (tomos X-XIII de la edición de la Academia) y las reflexiones consignadas en hojas sueltas o en los libros de texto que Kant utilizaba como guía en sus lecciones (tomos XIV-XIX; otras hojas sueltas aparecen en los tomos XX y XXIII). Estos documentos no tienen, por cierto, la autoridad de los nombrados antes; pero en las cartas se encuentran explicaciones que aclaran ideas expuestas en las obras publicadas, en tanto que las reflexiones, no obstante su redacción improvisada y defectuosa, permiten a veces, por su misma espontaneidad, captar el pensamiento y las intenciones de Kant más a lo vivo que los escritos preparados para que otros los lean.

4) En los últimos años de su vida Kant entregó a la imprenta su curso de Antropología y autorizó a dos amigos para que redactaran, sobre la base de sus propias notas, sus cursos de Lógica, Pedagogía y Geografía Física. Los tres últimos aparecen en el tomo IX de la edición de la Academia. Ella no trae, en cambio, todavía el texto de ninguno de los otros cursos de Kant que han sido editados después de su muerte o que todavía yacen inéditos. Actualmente, varios profesores trabajan en la preparación de una edición crítica de los materiales disponibles (muchos fueron destruidos en la última guerra), que vendrá a agregarse a los 23 tomos de la Academia. Entretanto, el estudiante debe recurrir a las ediciones existentes. En la Bibliografía consigno aquellas que conciernen al tema de este libro.

La literatura sobre Kant ha llegado a ser inabarcable para un hombre solo. La lista de obras utilizadas que figura en la Bibliografía representa una selección, fruto, en parte, de las circunstancias. Incluye numerosos trabajos recientes que han llegado a mis manos, no todos de la mejor calidad; excluye, en cambio, muchísimas obras más antiguas, entre las cuales seguramente habrá varias de alto valor. En beneficio del lector que desee continuar sus estudios acerca de Kant, llamo especialmente la atención sobre algunos escritos identificados en esa lista. Ante todo, los trabajos clásicos de Kuno Fischer, Hermann Cohen, Alois Riehl, la excelente monografía de Benno Erdmann sobre *La Idea de la Crítica de la razón pura de Kant*, las exposiciones de conjunto de Bruno Bauch, Ernst Cassirer y Richard Kroner y el comentario de Norman Kemp Smith. El segundo centenario del nacimiento de Kant, celebrado en 1924, inicia una nueva época en la interpretación de Kant. Aparecen ese año un artículo de Nicolai Hartmann y dos de Heinz Heimsoeth y el libro de Max Wundt, *Kant como metafísico*. En 1929 viene a agregársele otro libro que, aunque muy discutido por los especialistas, ha contribuido poderosamente a orientar la visión contemporánea de nuestro autor —*Kant y el problema de la metafísica*, de Martin Heidegger. En la década del treinta aparecen casi al mismo tiempo los dos mejores comentarios de la *Crítica de la razón pura* de que disponemos hasta la fecha: *La Deducción trascendental en la obra de Kant*, de H. J. de Vleeschauwer, y *La metafísica de la experiencia de Kant*, de H. J. Paton. En los mismos años se publican dos trabajos discutibles, pero originales y profundos de Gerhard Krüger (complementados por un tercero, incluido en el Homenaje a Heidegger, de 1950), la importante monografía de Klaus Reich sobre la tabla kantiana de los juicios, y la obra difícil, aunque muy digna de estudiarse, de Pierre Lachièze-Rey, *El idealismo kantiano*. De las exposiciones de la filosofía crítica aparecidas después de la guerra, la mejor y más difundida es la del prof. Gottfried Martin —*Immanuel Kant. Ontología y Teoría de la Ciencia*— que felizmente ha sido traducida al español (así como al inglés y al francés). Sutiles y penetrantes, pero de una inspiración más tradicional, son los trabajos de Rudolf Zocher, altamente instructivos para quien logre vencer las dificultades de su estilo. Para el estudio de la filosofía práctica de Kant, el lector hará bien en premunirse de las obras de H. J. Paton, *El imperativo categórico*, y L. W. Beck, *Comentario a la Crítica de la razón práctica de Kant*. No hay todavía un comentario clásico de la *Crítica del Juicio*. Lo que más se le aproxima, a mi entender, son los *Cuatro estudios* de Konrad Marc-Wogau, que sería aconsejable reeditar[151].

[151] Mientras este libro estaba en prensa apareció el vol. XXIV, Sección 1, de la edición de la Academia, que contiene parte de los cursos de lógica conservados. Ha aparecido asimismo la primera parte de un comentario de Heimsoeth a la dialéctica trascendental (H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, Berlin, W. de Gruyter, 1966).

Primera Parte

ESPACIO Y TIEMPO

»*Das spatium absolutum, dieses Rätsel der Philosophen,* ist ganz was richtiges (aber nicht reale, sondern ideale), sonst würde man nicht a priori von ihm was sagen können, und zwar nicht durch allgemeine Begriffe, sondern durch Eigenschaften, die sich an ihm durch unmittelbare Fassung wahrnehmen lassen. Er ist aber nichts äusserliches, sondern die in dem Gemut selbst bestehende Bedingung der Form aller äussern Vorstellung.
Der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauungen,... sondern die Anschauung selbst, die vor allen Gegenstanden vorhergeht und worin wenn dieselbe gestellt werden, die Erscheinung derselben möglich ist. Er ist eine reine Anschauung a priori. Wie ist aber eine solche Anschauung möglich? Sie ist nichts anders als das Bewusstsein seiner eignen Receptivität, Vorstellungen (Eindrücke) der Dinge nach gewissen Verhältnissen zu empfangen«.

»*El espacio absoluto, este enigma de los filósofos,* es algo perfectamente válido, pero no real, sino ideal; de otro modo no se podría saber a priori algo sobre él, y saberlo no en virtud de conceptos generales, sino en virtud de propiedades que se dejan percibir en él por captación inmediata. No es empero nada externo, sino la condición presente en la mente misma de la forma de toda representación externa.

El espacio no es un objeto de las intuiciones, sino la intuición misma, que precede a todos los objetos y en la cual, cuando éstos son puestos, es posible la aparición de ellos. Es una intuición pura a priori. ¿Cómo es posible una intuición así? No es otra cosa que la conciencia de la propia capacidad de recibir representaciones (impresiones) de las cosas en ciertas relaciones recíprocas«.

Ak., XVII, 638 sq.

II

La *Crítica de la razón pura* fue concebida por su autor y recibida por sus contemporáneos más jóvenes como una revolución del pensamiento. Pone fin al intento varias veces centenario de filosofar »a lo divino«, de organizar los conocimientos humanos desde la perspectiva que podría tener un ente sobrenatural, cuya misma existencia y modo de ser son problemáticos, y se resuelve a buscar los principios que fundan y ordenan nuestro saber dentro del horizonte de nuestra propia vida precaria. La nueva manera de pensar se prepara ya en los primeros escritos de Kant, en los cuales se anuncia desde un comienzo su discrepancia con ciertas ideas centrales de la filosofía de Descartes y sus sucesores: Kant nunca ha podido aceptar que el puro ejercicio del entendimiento, con prescindencia de los datos de la sensación, pueda revelarnos la existencia, ni aun la de un ente privilegiado; y muy pronto dejó de creer que los distingos y relaciones que la lógica formal establece en la esfera de los conceptos cubran adecuadamente todas las diferencias y conexiones que determinan la estructura básica de la realidad efectiva. Con todo, aunque estas divergencias implicaban por sí solas que Kant ya no participaba del modo tradicional de filosofar, ellas no habrían bastado para fijar el nuevo rumbo que sigue su pensamiento en la *Crítica*.

Aunque la idea general de una crítica de la razón pura se expresa ya claramente en las cartas y escritos de alrededor de 1765, tendrán que pasar ocho años antes de que Kant tome una conciencia precisa del problema central que dicha crítica debe resolver, dieciséis antes de que la obra terminada vea la luz pública. En esos años Kant guarda un silencio casi ininterrumpido; después de la publicación de los *Sueños de un visionario* a principios de 1766, entrega a la imprenta sólo dos escritos de tema propiamente filosófico: un brevísimo artículo para un periódico de Königsberg, en 1768, y luego su disertación inaugural al asumir la cátedra ordinaria de Lógica

y Metafísica, en 1770. El primero de ellos es tan breve y sobre un tema tan especial, que pudiera parecer insignificante; en cuanto a la disertación de 1770, es lícito describirla como un escrito de circunstancias. Sin embargo, en la marcha del pensamiento de Kant hasta la articulación final de la filosofía crítica, estos dos escritos —el primero, no menos que el segundo— señalan una etapa decisiva. En el artículo de 1768, Kant abandona ostensiblemente la doctrina sobre la naturaleza del espacio que ha defendido en publicaciones anteriores, para adherir, al parecer, a la doctrina opuesta. Reconoce, sí, no haber resuelto las graves dificultades que esa doctrina suscita. En la obra de 1770 supera esas dificultades adoptando una tercera y novedosa concepción de la naturaleza del espacio, a la que asocia una concepción paralela de la naturaleza del tiempo. Esta doctrina de 1770 sobre el espacio y el tiempo reaparece en la *Crítica de la razón pura*[1], y constituye en ella la base indispensable sin la cual el edificio entero de la crítica perdería su validez y su sentido. En una reflexión tardía, dice Kant que esta doctrina del espacio y el tiempo constituye uno de los dos principios cardinales de toda la metafísica[2]. En la disertación de 1770 funda en esta doctrina el antiguo distingo entre lo sensible y lo inteligible de una manera que parece prometer una digna rehabilitación a la desprestigiada metafísica de las escuelas. Pero en la *Crítica*, ese mismo distingo, apoyado sobre la misma base, permitirá trazar con firmeza los límites de nuestro saber y emprender una revisión a fondo del carácter y el propósito de la metafísica.

La doctrina kantiana del espacio y el tiempo es bastante conocida. Según ella, espacio y tiempo no son entes —a la manera de enormes receptáculos— que tengan existencia por sí mismos, ni tampoco sistemas de relaciones meramente abstraídos de las cosas espaciales y temporales; sino que son »formas de nuestra sensibilidad«, condiciones propias de nuestra facultad de conocer, a que tienen que someterse los objetos que aprehendemos sensorialmente para que puedan ser aprehendidos efectivamente por nosotros. Conforme a esto, el carácter espacial y temporal de las cosas y los hechos de nuestra vida les viene de su inserción en esta vida nuestra, de modo que si esos hechos y cosas poseen por sí mismos una existencia independiente de nuestra vida, ella no es, en su independencia, ni espacial, ni temporal. Aunque conocida, esta doctrina no es por ello menos desconcertante. Sólo una investigación de sus orígenes, que dilucide los problemas y las razones que condujeron a Kant a adoptarla, puede

[1] Con una modificación importante es cierto, aunque no tan notoria que no suela pasar inadvertida. Ver más adelante, sección 19, pp. 197-199.

[2] El otro es la realidad de la libertad. R. 6344, Ak., XVIII, 669. Véase también *Progresos*, Ak., XX, 311.

aclararnos su sentido y alcance, y disipar las dudas en cuanto a su verosimilitud. En esta investigación iremos guiados por las meditaciones de Kant acerca del problema del espacio. Sólo de él se ocupa el artículo de 1768, y aunque parece probable que el tránsito de este artículo a la disertación de 1770 se ha inspirado, al menos en parte, en una reflexión sobre la naturaleza del tiempo, las manifestaciones sobre este último tema faltan del todo en los escritos publicados por Kant antes de esa fecha, y casi del todo en sus papeles póstumos del mismo período. Sólo a partir de 1770 —o tal vez, de 1769— adquiere el tema del tiempo en el pensamiento de Kant esa preeminencia que exhibe en la articulación de las ideas centrales de la *Crítica de la razón pura*, y que ha llevado a Heidegger a señalar en ella uno de los antecedentes más importantes y más próximos de su propia filosofía de *El Ser y el Tiempo*. No nos sorprenderá que el tema del espacio haya prevalecido de manera tan exclusiva sobre el tema del tiempo en el pensamiento temprano de Kant, si recordamos que los dos autores clásicos, Leibniz y Newton, cuyas enseñanzas opuestas sobre estas materias, Kant alternativamente defiende[3] y luego supera, habían formulado sus concepciones del tiempo como accesorias, en cierto modo, a sus doctrinas del espacio, sin reparar siquiera, a lo que parece, en las oscuridades que una tal formulación llevaba aparejadas.

2

Quien medita sobre la naturaleza del espacio busca una respuesta a la pregunta ¿qué es el espacio? Para ello, debe tener una representación previa, aunque sea vaga, de aquello a que se refiere la pregunta. Si preguntamos qué es el espacio —y preguntamos por él mismo, no meramente por el significado de la palabra que lo nombra[4]— lo que nos proponemos es averiguar qué clase de cosa tiene que ser esta que así llamamos para que sea tal como sabemos que es. Nuestro saber acerca de cómo es la cosa mentada es la única base que tene-

[3] Se ha señalado con razón que Kant nunca fue enteramente ortodoxo en su defensa de la concepción leibniziana del espacio; y se ha puesto en duda que el escrito de 1768 constituya una auténtica profesión de newtonismo (cf. más adelante, p. 119); pero como leibniziana y newtoniana, respectivamente, tienen que haber aparecido sus exposiciones sucesivas a los lectores contemporáneos, y en este sentido es legítimo sostener que Kant ha *defendido* alternativamente a Leibniz y a Newton.

[4] Como podemos preguntar, ¿qué es un ornitorrinco?, queriendo decir, ¿qué se llama así?

mos para decidir qué es[5]. ¿Qué representación previa ha guiado a Kant en su meditación sobre la naturaleza del espacio?

La pregunta parece innecesaria, porque suponemos que esa representación habrá sido la misma que nosotros asociamos al vocablo. »Espacio« es una de esas palabras que estamos seguros de entender, aunque no sepamos explicarlas. Designa un ingrediente o aspecto esencial de nuestras representaciones, y nos inclinamos a pensar que éste era el mismo en las representaciones de Kant. En ello quizás no andamos descaminados; las transformaciones que desde los tiempos de Kant han modificado y diferenciado la noción de espacio en las matemáticas, la física, la psicología, aparentemente no han repercutido aún o sólo están empezando a repercutir en el sentido común de las personas educadas. Pero como estas transformaciones han ocurrido y no dejarán de tener efectos, conviene tener clara conciencia de ellas.

La palabra »espacio«, en el vocabulario científico contemporáneo, ya no es una palabra unívoca. Lo que los matemáticos llaman así tiene, como veremos, sólo una conexión histórica con el significado corriente del vocablo. Los psicólogos, por su parte, suelen distinguir entre un espacio visual, un espacio auditivo, un espacio táctil, que pudieran diferir entre sí hasta en su estructura, y que, de todos modos, como medios en que se disponen en un orden peculiar de vecindad las sensaciones ópticas, táctiles o sonoras, no pueden confundirse con el espacio unitario y único en que se ubican las cosas mismas vistas, palpadas y escuchadas. Cabría pensar que este cambio en el significado de la palabra »espacio« es un fenómeno de orden lingüístico, fundado si se quiere en la aparición de nuevos conceptos o representaciones que, con derecho o sin él, son bautizados con este nombre; pero que no entraña un cambio en la representación ordinaria del espacio, la que todos conocemos y compartimos, la representación del sentido común. No es tan fácil decidir si una evolución semántica, en virtud de la cual una palabra con que pensamos una idea llega a usarse para pensar otra idea distinta, afecta o no las ideas mismas. Hay un sentido en que los conceptos pueden decirse eternos: pueden caer en el olvido, pero no sufrir una alteración en sus determinaciones. Tal es el caso cuando se trata de conceptos definidos con entera precisión y que no admiten ampliaciones por generalización o por analogía. Quien piensa un concepto así sin las determinaciones que la definición le atribuye no piensa en rigor ese concepto sino otro concepto diferente; el concepto mismo permanece incólume, aunque puede llegar a suceder que no lo piense

[5] . La investigación puede, claro está, revelar que esta base no basta, e inducirnos entonces a ampliarla.

nadie. No es verosímil, sin embargo, que en estos casos se produzca una evolución semántica. En cuanto una palabra queda asociada a un concepto fijo y bien definido, parece improbable que vaya a elegírsela para pensar con ella otro concepto bien definido también, y distinto del anterior. Vocablos como »cisoide«, por ejemplo, o »albacea«, difícilmente llegarían a emplearse para nombrar nociones diferentes de las que ahora nombran[6]. Pero la mayoría de los conceptos y representaciones corrientes no se ofrecen con contornos nítidos a los hombres que las piensan, y esto facilita justamente que una misma palabra, en virtud de desplazamientos semánticos paulatinos e imperceptibles, llegue a designar con el tiempo cosas claramente diferenciables. ¿Diremos que ha evolucionado la palabra, dejando inalterados los conceptos? ¿O admitiremos que han cambiado los contornos, que nunca fueron demasiado precisos, de la representación que pensaba la palabra? Numerosos son los adjetivos latinos que designan cualidades humanas, y que sobreviven en castellano con significados que mucho distan de los originales. ¿No es obvio que esta evolución semántica ha marchado pareja con un cambio en la representación del hombre, una transformación de los sentimientos y valoraciones? Particularmente delicado es el caso de palabras como la que nos ocupa, voces como »tiempo«, »acción«, »número«, que designan lo que Octave Hamelin llamaba los »elementos principales de la representación«. Fuerte es la tentación de creer que tales elementos no varían. Aunque las palabras que los nombran adquieran nuevas acepciones, parecería que deben conservar una fundamental, que sustente y justifique a las otras. Aunque difícil de explicar, esta acepción sería familiar a todos; dilucidarla sería el tema propio de la reflexión filosófica. Atractiva para muchos, esta concepción

[6] No abundan los conceptos que cumplen las condiciones señaladas. Aun en las matemáticas y el derecho, disciplinas en que la precisión es obligada, los conceptos, aunque bien definidos, no son fijos, sino tienden a transformarse por generalización o extensión analógica. El concepto primitivo, subordinado al más general o yuxtapuesto a su análogo, no puede conservar, en este nuevo contexto, su carácter inicial. El concepto jurídico de sociedad se generaliza con la creación de la sociedad anónima, y aun la antigua sociedad de personas cambia de carácter desde que pasa a ser sólo un cierto tipo de sociedad. El concepto geométrico de curvatura, aun en su sentido original como propiedad de líneas y superficies, ya no es pensado de la misma manera que antes, después que se lo entiende como un caso particular del concepto generalizado de curvatura de un espacio de n dimensiones. El logaritmo, definido en los textos elementales como función de una variable entera, se concibe luego como función de una variable real y como función de una variable compleja; el logaritmo de los textos elementales pasa a ser un caso particular de la función generalizada (corresponde a los valores de $\log r(\cos \varphi + i \operatorname{sen} \varphi)$, cuando r es entero y φ es igual a cero), pero por lo mismo no se lo define como antes, sino que su definición inicial se deduce como una consecuencia de la definición nueva.

está lejos de ser obvia. La palabra misma que comentamos, »espacio«, no tiene un equivalente en la lengua de Esquilo y de Tucídides. ¿Admitiremos que los griegos tenían la representación correspondiente, pero no sabían o no querían nombrarla? Es aventurado, pues, dar por supuesta una constancia en los elementos principales de la representación; y este supuesto resulta particularmente inoportuno en un estudio de historia del pensamiento —aunque se refiere a Kant, que, como sabemos, creía firmemente en tal constancia.

Más prudente me parece admitir que la representación de espacio que orienta la meditación de Kant sobre este tema es una representación unitaria pero no enteramente precisa, ni eterna ni necesariamente estable, que no se debe identificar con ninguna de las diversas nociones bien definidas de espacio que las ciencias han desarrollado después y que vienen no sé si a sustituirla o complementarla. Conviene, pues, distinguirla expresamente de éstas, aunque sin olvidar que al hacerlo, al contrastarla con unas nociones mejor determinadas, que con ella se emparentan pero con las cuales no ha coexistido, le estaremos dando, por esta vía indirecta, una precisión que no pudo tener en el pensamiento de Kant y sus contemporáneos. Las ideas no son mármoles, que se puedan devolver a su figura primitiva con solo limpiarlos de las excrecencias que el tiempo ha acumulado sobre ellos. Las representaciones derivadas que se asocian a una idea o la reemplazan se forman comúnmente a partir de ella, y han estado normalmente confundidas con ella de algún modo, antes de alcanzar la condición de representaciones diferenciadas. ¿De qué modo estuvieron confundidas? ¿en qué consistió su presencia en el seno de la representación primitiva? He aquí una pregunta contradictoria: contestarla con la precisión que ella reclama obligaría a reintroducir la diferencia que ella excluye.

3

Decíamos que en la literatura psicológica se habla a veces de espacio visual, espacio táctil, etc., designándose con estas expresiones las diversas extensiones en que se disponen, naturalmente, los unos fuera de los otros, los colores, las sensaciones táctiles, etc. Dado que Kant describe al espacio como una »forma de nuestra sensibilidad«, parece razonable entender que está pensando en uno de estos espacios de la psicología, o en todos ellos. Como sostiene que el espacio de que habla es único, podría interpretársele como partidario de la idea de que los espacios propios de cada uno de los sentidos se integran o confunden en un espacio singular, correlativo de una suerte de *sensus communis*, o bien de la idea de que todos estos diversos espacios no son

sino abstracciones efectuadas por los psicólogos a partir del único espacio sensitivo dado, el espacio común a todas las representaciones sensibles. Una u otra idea podrían luego resultar corroboradas por la investigación empírica de la psicología, o, al contrario, ser refutadas por ella. Todo esto parece razonable, pero es inadmisible. Veremos más tarde que el concepto kantiano de sensibilidad no es un concepto psicológico ni mucho menos biológico, sino estrictamente metafísico, un concepto además que Kant no toma prestado tal cual del sentido común o de la ciencia vigente, sino va determinando él mismo, a lo largo de un proceso intelectual uno de cuyos pasos decisivos es justamente la vinculación de la sensibilidad con el espacio. Pero no es menester calar tan hondo para darse cuenta de que el espacio de que habla Kant no es uno de estos espacios de los sentidos, el llamado campo visual por ejemplo, u otro medio más amplio del que éste fuera un aspecto. En efecto, si Kant entendiera por espacio la extensión propia de nuestras sensaciones, su tesis que liga el espacio a nuestra facultad representativa sería una suprema perogrullada. Es obvio que el campo visual no existe, como tal, aparte de nuestra vista. Ni las manchas de color, fuera del campo visual. Pero es claro que de tales trivialidades no puede inferirse sin más que los cuerpos cuya presencia exhiben esas manchas tampoco existen como cuerpos independientemente de nuestra representación sensible de ellos.

El concepto psicológico de espacio que estamos considerando supone que los datos de un mismo sentido se yuxtaponen entretejiéndose en un sistema de relaciones que podemos llamar de vecindad. Creo que ello es así en el caso de las sensaciones táctiles y auditivas, pero es aún más obvio en el caso de las sensaciones visuales. Toda mancha de color que discernamos con la vista se destaca contra un fondo que la rodea y se presenta como divisible en segmentos yuxtapuestos en su seno; las presentaciones sensibles puramente visuales poseen pues, por sí mismas, un modo peculiar de extensión. Las manchas de color se exhiben cada vez yuxtapuestas en un medio o campo de cabida finita —aunque no vemos sus límites— y que debemos declarar no homogéneo en cuanto la claridad y nitidez de las manchas aumenta o disminuye con que sólo se acerquen o alejen del centro. Este medio es el llamado campo visual, y seguramente un análisis psicológico más fino es capaz de aislar y hacer consciente en sus peculiaridades un campo auditivo y un campo táctil[7]. Estos diversos campos o »espacios« sensoriales tienen probablemente estructuras diferentes, esto es, las relaciones de orden y vecindad que los caracterizan no satisfacen en todos ellos las mismas condiciones generales. La investigación de esas es-

[7] Probablemente no se pueda aislar un campo de las puras sensaciones táctiles y éstas se ordenen siempre en inextricable asociación con las sensaciones de postura y movimiento.

tructuras es una tarea para el análisis psicológico, el cual, para llevarla a cabo, debe apartarse de la actitud natural —en la que percibimos cosas, y no específicamente las manchas o presiones que nos las hacen presentes— y concentrarse en la consideración de los datos sensoriales como tales. Tal investigación es sin duda legítima, pero nada tiene que ver con las efectuadas por Kant. Los campos en que se yuxtaponen las sensaciones no pueden confundirse con el espacio en que se mueven los cuerpos[8]. Y es este último, el espacio de tres dimensiones y aparentemente sin límites que las cosas materiales llenan con su bulto, el tema de las meditaciones de Kant.

El hábito de llamar »espacios« a los campos sensoriales, legitimado últimamente por la generalización del concepto de espacio en matemáticas[9], no es ajeno quizás a la innovación introducida por Kant en la doctrina del espacio. Parece difícil, en todo caso, que una práctica así lograra difundirse antes de Kant. Para sus predecesores y contemporáneos, como para el hombre común de nuestros días, espacio es, en sentido propio, el medio en que están y se desplazan las cosas materiales —cajas, mesas, nubes, astros, y también por cierto nuestro propio cuerpo. En el siglo XVIII se discute si el espacio es una consecuencia de que haya cuerpos o si, por el contrario, una condición previa para que éstos existan. Pero todos convienen en que el espacio, ya sea una entidad adjetiva o sustantiva, una abstracción humana o una creación divina, está referido directamente a las cosas materiales, y es como tal, propiamente, una entidad física, y no psíquica. Los campos sensoriales, dotados de su estructura propia, no necesariamente idéntica a la del espacio físico, no habrían podido asimilarse a éste. A lo sumo cabía concebirlos como nuestro peculiar modo subjetivo de representárnoslo, espacios subjetivos de las distintas sensaciones, hasta que, integrándolas y sometiéndolas a una interpretación inteligente, lográbamos reconstruir la estructura del espacio físico como tal. Desde este punto de vista, la extensión peculiar a cada tipo de sensaciones, ese como escorzo o presentación parcial del espacio que con ellas se nos ofrece, sería una consecuencia natural de la condición espacial de las cosas que provocan esas sensaciones y de los órganos mismos que las reciben. Un estudio psicogenético de nuestras representaciones, como el programado por Locke, debía haber buscado la fuente de nuestra representación del espacio físico en los caracteres

[8] Este distingo vale »más acá del realismo y del idealismo«. Para el idealista que se mueven; pero no por eso se confunden con las sensaciones y la extensión peculiar a ellas.

[9] En efecto, cada campo sensorial, con sus peculiares relaciones de orden y vecindad puede considerarse como una interpretación o »modelo« de un espacio abstracto diferente.

ostensibles de las representaciones sensoriales; y así lo entendió en efecto Berkeley, quien analiza minuciosamente el contenido manifiesto de los datos del sentido de la vista, para mostrar que no puede proceder de ellos la noción de distancia. La ontología, en cambio, no tiene por qué ocuparse de estas conexiones; le basta atenerse al hecho de que, como adultos, poseemos una representación del espacio físico en que las cosas están, ya sea que la alcancemos directamente, por una simple inspección del espíritu, como sostuvo Descartes, o indirecta y hasta tortuosamente, cotejando y combinando presentaciones sensoriales. La doctrina kantiana del espacio introduce en este terreno una modificación importante. Dijimos que su tema era lo que venimos llamando espacio físico. Pero dice de él que es sólo una »forma de nuestra sensibilidad«. No necesitamos comprender a fondo el significado de esta expresión enigmática, para darnos cuenta de que Kant asocia el espacio a nuestra facultad representativa; de suerte que, conforme a su enseñanza, el espacio físico existe sólo como una representación nuestra o, mejor, como un principio de nuestras representaciones. Cabe inmediatamente preguntar ¿qué justifica la posición privilegiada de este espacio físico, frente a los diversos campos sensoriales? También éstos existen en relación con nuestra facultad representativa, y podría parecer que, a diferencia de aquél, son la expresión primordial de su ejercicio. Una vez aceptada la tesis kantiana de que el espacio, hablando estrictamente, es un modo de ser del hombre, resulta natural que, siguiendo una tendencia metódica, muy cuestionable, es cierto, pero persistente, de la ciencia psicológica, se prefiera buscar su origen y sus leyes en las formas más rudimentarias de la conciencia, antes que atenerse a la estructura con que se presenta en la conciencia más elaborada, »mediatizada« y presuntamente deformada, del geómetra, del físico o del filósofo. Si concebimos el espacio como »forma de la sensibilidad« parece justo asimilar primero y subordinar después el espacio físico a los campos o »espacios« sensoriales. Sin embargo, Kant mismo no ha incurrido en tal asimilación, ni siquiera se ha preocupado de esclarecer la relación entre el espacio de los cuerpos, que es su tema, y la extensión propia de los campos sensoriales. Esta omisión es sin duda lamentable, pues con evitarla se habría ahorrado mucha confusión en lo que atañe a estas materias. Tal vez se deba a que Kant no distinguió con nitidez estas dos formas de extensión[10]; tal vez, simplemente, a que no le interesó distinguirlas: no era su afán establecer una psicología del conocimiento, ni menos estudiar la psicogénesis de las representaciones[11]. De todos modos, habría rechazado, y con razón,

[10] Véase apéndice I, p. 555.

[11] Véanse las referencias críticas a Locke en varios pasajes de la *Crítica de la razón pura* (KrV, A x; A 86 sq/B 119; A 271/B 327; A 854/B 882; también B 127). Categórico es el pronunciamiento de Kant en el proyecto de carta a Kosmann, de

la pretendida prioridad de los campos sensoriales respecto al espacio físico: la conciencia de las estructuras materiales que perduran en el espacio físico es, según él, una condición de posibilidad de la conciencia de sí propio, como psiquismo individualmente determinado, tema posible de investigación introspectiva y análisis psicológico. Según esto, la sensación pura, con su campo correspondiente, sólo puede ofrecerse como tema a una conciencia adulta que percibe cuerpos en el espacio; tal conciencia brinda, pues, el sustento en que se apoya la conciencia psicológica que atiende a las sensaciones como tales; y aunque reconozcamos que es el producto de un desarrollo, las etapas que la precedieron —formas de una conciencia que podemos llamar no-objetiva, o pre-objetiva, porque no sería conciencia de estructuras permanentes que le enfrentan —pueden a lo sumo postularse, reconstruirse mediante esfuerzos de abstracción más o menos especulativos, pero nunca exhibirse a una inspección directa.

4

El tema de la filosofía del espacio de Kant es lo que hemos llamado el espacio físico, el espacio en que se mueven los cuerpos. En el siglo XVIII, se admite comúnmente que el espacio físico se distingue de las cosas materiales que lo ocupan; pero no todos los autores concuerdan en lo que atañe a la naturaleza de este distingo. Para un grupo, que sigue a Newton, el espacio es algo realmente distinto de las cosas espaciales, algo que pudiera existir sin ellas, que tuvo que existir para que ellas fueran creadas en él, una suerte de inmenso receptáculo sin límites, que los cuerpos llenan del todo o en parte. Para otro grupo que sigue a Leibniz, el espacio se distingue de las cosas sólo en el pensamiento de quien concibe el distingo: cada cosa tiene una posición, que significa una cierta relación con las demás cosas; pero una misma cosa puede cambiar de posición; la posición, pues, no se confunde con la cosa; podemos, por consiguiente, distinguir entre las cosas —que ocupan sucesivamente las unas las posiciones de las otras— y el sistema de las posiciones posibles; la idea de este sistema sería entonces la idea del espacio. Pero esta discrepancia no impide, sino al contrario supone, un acuerdo básico en la representación de lo que unos y otros llaman espacio. Newtonianos y leibnizianos —y en esto Kant concuerda con ellos— entienden que el espacio en que nos movemos en nuestra vida diaria, vemos salir y ponerse el sol y acontecer las acciones grandes y pequeñas de la historia es el mismo espacio en que la ciencia física sitúa los movimientos cuyas leyes estudia. Entienden además, que el espacio puro, o sea, ese mismo espacio en cuanto se distingue (real o idealmente) de los cuerpos, es el tema de la geometría; o, dicho con más rigor, que los puntos, líneas, superficies y volúmenes cuyas relaciones de orden y magnitud estudia la geometría son determinaciones —partes o límites— de ese espacio puro; de tal suerte que el espacio físico, considerado por sí mismo y como distinto de las cosas que lo ocupan, posee los caracteres requeridos para que sus partes (volúmenes) y los límites que las definen (superficies limitadas por líneas limitadas por puntos) tengan entre sí las relaciones que establece la geometría. Este último supuesto parece indispensable para que se pueda aplicar la geometría a la física y edificar la filosofía natural sobre principios matemáticos. La ciencia moderna había venido haciéndolo con éxito cada vez mayor desde Galileo, y en tiempos de Kant este supuesto podía parecer irrevocablemente confirmado.

La identidad en la representación del espacio del sentido común, la física y la matemática se mantiene sólo durante una etapa de la evolución del pensamiento humano. Tal vez sólo en este feliz momento pudo surgir una filosofía como la de Kant, en cuya gestación —como queremos probar— tuvo un papel tan decisivo la meditación sobre el espacio único, el mismo para el albañil y para el geómetra. Sabido es que poco después de la muerte de Kant los descubrimientos de Bolyai y Lobachevtsky provocaron una crisis en la geometría que ha contribuido poderosamente al desarrollo de la nueva concepción generalizada del espacio en matemáticas, a que arriba aludimos y de que hablaremos en seguida. Según esta concepción, el espacio de la teoría física y el de la experiencia ordinaria son a lo sumo »modelos«[12], esto es, interpretaciones concretas de alguno de los espacios abstractos que estudia la matemática y, lo que es más, no necesariamente del mismo. Pero el divorcio entre el espacio geométrico y la concepción vigente del lugar de los cuerpos reales era más acentuado e irreductible antes del advenimiento de la mecánica moderna, cuando imperaba la física de Aristóteles. Para este pensador, cada cuerpo tiene un lugar, deter-

septiembre de 1789: »En lo que concierne al espacio, no es menester preguntar cómo ha llegado nuestra facultad representativa a utilizarlo en la experiencia; basta que una vez que lo hemos desarrollado, podamos demostrar la necesidad de pensarlo, de pensarlo con éstas y no otras determinaciones, basándonos en las reglas de su uso y en la necesidad de indicar los fundamentos de las mismas independientemente de la experiencia«. (Ak., XI, 82). Queda expresada claramente aquí la voluntad de Kant de analizar exclusivamente las formas de la conciencia adulta, sin cuidarse de su historia (Véase también, *Prolegómenos*, § 21 [a], Ak., IV, 304 y más adelante, p. 424).

[12] Digo »a lo sumo«, porque para tomar un cierto ente o conjunto de entes como modelo de un espacio abstracto es menester identificar con precisión sus elementos para hacerlos corresponder a los elementos del espacio abstracto. No es seguro que la representación ordinaria del espacio en que nos movemos y vivimos y somos tenga la precisión requerida.

minado por los cuerpos que inmediatamente lo circundan. El lugar del mundo está dado por el último cielo, la bóveda cristalina en que lucen las estrellas fijas. Es contradictorio preguntarse sobre lo que hay más allá de esa bóveda, inquirir con Arquitas de Tarento acaso el mundo no crece si, llegado a sus confines, arrojo desde ellos mi lanza[13]: »allá« y »acá« son determinaciones de lugar, y el lugar extremo, que envuelve a todos los otros, es el lugar del mundo, circunscrito por la bóveda celeste. El lugar del mundo es un lugar finito, y en él pueden alcanzar una validación solamente aproximada los teoremas de la geometría, como los expone, por ejemplo, Euclides, en el siglo mismo de Aristóteles. En efecto, en el lugar del mundo aristotélico no se puede prolongar una recta »indefinidamente«, ἐπ' ἄπειρον, sino sólo hasta la bóveda celeste; por consiguiente, el célebre postulado v de Euclides, de que depende una parte considerable de las proposiciones de la geometría, o bien es simplemente inaplicable allí, o, si insistimos en aplicarlo, es falso[14]. En el lugar del mundo aristotélico no es exacto que toda recta A sobre un plano P, de la que arranca un trazo OX perpendicular a una recta B sobre el mismo plano, corte forzosamente a B del lado de OX en que el ángulo formado por A y OX es menor que un recto (véase fig. 1). Y porque esto no es así, en el lugar del mundo

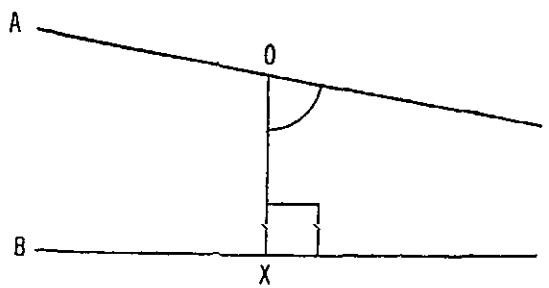

Fig. 1

aristotélico es evidentemente posible trazar por un punto O fuera de una recta B infinitas rectas coplanares con ella que no la cortan jamás. Estas rectas estarán siempre comprendidas entre dos que se cortan en dicho punto y forman entre sí un cierto ángulo, cuya magnitud es

[13] »Llegado al último cielo, al cielo de las estrellas fijas, ¿podré o no extender la mano o un bastón hacia fuera?«. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7ª ed., vol. I, pp. 430 y sq. Véase también Lucrecio, *De natura rerum*, libro I, v. 966-982. Kant alude al argumento de Arquitas en la R. 4529, Ak., XVII, 584.

[14] He aquí el texto del postulado v: »Si una recta que incide en dos rectas hace los dos ángulos interiores del mismo lado menores que dos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se cortarán del lado en que se encuentran los dos ángulos menores que dos rectos«. (*The thirteen books of Euclid's Elements*, translated by Sir Thomas L. Heath, New York 1956, vol. I, p. 202). En la fig. 1 ilustramos una aplicación especial de este postulado, a que luego nos remitiremos al comentar la demostración que da Kant de la divisibilidad infinita del espacio.

variable: podrá ser muy pequeño, pero puede también ser bastante grande, especialmente si O dista mucho de A, y tanto O como su proyección sobre A están cerca de la bóveda celeste (fig. 2).

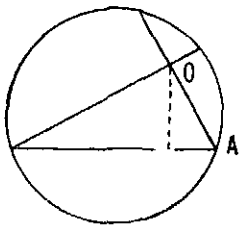

Fig 2

La identificación del espacio físico y el espacio de la geometría es, pues, una novedad de los tiempos modernos[15]. Es probable que la conveniencia de aplicar la geometría a la física contribuyera no poco a decidir a los espíritus en favor de una concepción del espacio físico que, rompiendo con el finitismo aristotélico, atribuye al medio en que se mueven los cuerpos todos los caracteres necesarios para que los teoremas de la geometría tengan sentido y validez en él. Estos caracteres se han venido a determinar con precisión sólo después que el descubrimiento de las geometrías no euclidianas evidenció que la ciencia geométrica podía ocuparse de las relaciones de orden y magnitud entre elementos de espacios de diferente estructura, cuyos rasgos esenciales fue necesario identificar. La noción misma de estructura de un espacio, que hemos venido utilizando velada o abiertamente en algunas de *nuestras consideraciones anteriores, sólo se ha venido a aclarar a raíz* de estos desarrollos posteriores a Kant Conviene, pues, que nos refiramos someramente a ellos, antes de analizar las características que definen la estructura del espacio físico y a la vez geométrico que fue el tema de las meditaciones de Kant.

El descubrimiento de las geometrías no euclidianas se relaciona con los afanes por demostrar la proposición de Euclides que explicábamos arriba, y que ocupa el quinto lugar entre los postulados que figuran a

[15] Kepler escribe, hablando de los movimientos planetarios y de la fuerza o »virtud« que los mantiene: »Vemos que estos movimientos se realizan en el espacio y el tiempo y que esta virtud emana de su fuente y se difunde por los espacios del mundo; los cuales son todos objetos geométricos. Por lo cual esta virtud estará sujeta también a las demás necesidades geométricas«. (»Videmus enim motus istos perfici in loco et tempore, et emanare atque diffundi virtutem hanc a fonte per spacia mundi; quae sunt omnia res Geometricae. Quin igitur et caeteris Geometricis necessitatibus obnoxia sit haec virtus« — Kepler, *Astronomia nova*, en *Gesammelte Werke*, ed. Max Caspar, vol. 3, p. 241, citado por Jammer, *Concepts of force*, p. 87). Véase, sin embargo, más adelante, p. 106 y nota 86.

la cabeza de sus *Elementos*[16]. Como esta proposición habla de una prolongación »indefinida« de las rectas de que trata, se estimó que no poseía el mismo grado de evidencia intuitiva que los otros postulados de Euclides. Se pretendió por esto demostrarlo a partir de ellos. Se ensayó una demostración indirecta: se suponía que el postulado era falso y se procuraba ver si de este supuesto no se desprendía una consecuencia contradictoria. Saccheri (1667-1733) creyó haberlo logrado, pero había una falacia en sus deducciones. A principios del siglo XIX, separadamente, el húngaro Bolyai y el ruso Lobachevtsky abandonaron toda pretensión de demostrar por *reductio ad absurdum* el postulado V, y construyeron un sistema geométrico sin duda paradojal, pero del todo coherente, basado en el supuesto de que el postulado V era falso[17]. Si la geometría de Euclides se entendía como la ciencia del espacio, la nueva geometría llevaba aparentemente a la conclusión de que había más de una forma de espacio posible, y hasta sugería la conjetura de que tal vez el espacio físico no fuera »euclidiano«[18].

[16] Euclides deduce los teoremas de la geometría de *definiciones, postulados* y *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαι). Las nociones comunes, más conocidas como *axiomas*, son verdades fundamentales comunes a varias ciencias. Los postulados son propios de la geometría. Esto no significa que Euclides repute a los postulados menos verdaderos que las »nociones comunes«. Conviene tener presente que en la literatura matemática contemporánea se llama axiomas a todas las proposiciones que desempeñan en un sistema deductivo la función que Euclides asigna en los *Elementos* a las nociones comunes y los postulados.

[17] A la geometría de Bolyai y Lobachevtsky, basada en el supuesto de que por un punto fuera de una recta pueden trazarse infinitas paralelas a ésta, viene a agregarse a mediados del siglo la de Riemann, que postula que por un punto fuera de una recta no puede trazarse ninguna paralela a ésta. Sobre la historia de la geometría no euclidiana, consúltese la obra de Roberto Bonola, *Geometrías no euclidianas*, trad. por Luis Gutiérrez del Arroyo, Buenos Aires 1945. Más breve, la »nota sobre la geometría no euclidiana« en Weyl, *Space-time-matter*, transl. by H. L. Rose, New York, Dover, s. f., pp. 77-84.

[18] Ya en 1870, W. K. Clifford sugería la posibilidad de »concebir nuestro espacio como dotado en todas partes de una curvatura casi uniforme, con pequeñas variaciones de un punto a otro, susceptibles de cambiar con el tiempo. Estas variaciones de la curvatura con el tiempo pueden producir efectos que razonablemente atribuimos a causas físicas independientes de la geometría de nuestro espacio. Podemos llegar incluso al extremo de asignar a esta variación de la curvatura del espacio »lo que realmente acontece en ese fenómeno que llamamos movimiento de la materia««. Clifford cierra la exposición póstuma de que tomamos el pasaje anterior con estas palabras: »Las hipótesis de que el espacio no es homaloide [o sea, de curvatura constante] o de que su carácter geométrico puede variar con el tiempo pueden estar llamadas o no a desempeñar un gran papel en la física del futuro; pero no podemos negarnos a considerarlas como explicaciones posibles de los fenómenos físicos, únicamente porque se oponen a la dogmática creencia popular en la validez universal de ciertos axiomas geométricos —una creencia que es el fruto de siglos de culto indiscriminado al genio de Euclides«. (W. K. Clifford, *The common sense of the exact sciences*, New York 1955, pp. 202-205).

Las geometrías no euclidianas tardaron años en darse a conocer y por bastante tiempo fueron miradas entre ojos, sobre todo por los filósofos. Para unos se trataba de un juego intelectual estéril: la única geometría verdadera era la geometría »intuitiva« de Euclides; éstas nuevas serían coherentes, tal vez, pero no correspondían a nada real. Otros iban más lejos, sugiriendo que la coherencia de los nuevos sistemas era sólo aparente; ¿quién podía asegurar que no surgiría una contradicción más adelante, cuando se avanzara más en la derivación de teoremas de sus axiomas? Esta objeción fue paralizada con un descubrimiento de Felix Klein: mostró este matemático que podía establecerse una correspondencia entre los puntos, rectas y planos de la geometría de Lobachevtsky y ciertos puntos, líneas y superficies del espacio euclidiano, de modo que las relaciones establecidas en los axiomas de Lobachevtsky correspondieran exactamente a relaciones conocidas y vigentes en la geometría ordinaria. De ello se infería inmediatamente que a cualquier consecuencia contradictoria de los axiomas de Lobachevtsky correspondería por fuerza una consecuencia contradictoria de ciertas proposiciones de Euclides, de suerte que la nueva geometría sería absurda sólo en el caso de que también la antigua lo fuese. El procedimiento de Klein había consistido en buscar en el espacio euclidiano una interpretación o »modelo« del espacio de Lobachevtsky; al evidenciarse por esta vía que las relaciones establecidas en los principios de una geometría (y, por tanto, también las relaciones derivables de estos principios) pueden ser satisfechas por entes muy diferentes en su identidad concreta, se dio un paso decisivo hacia la moderna concepción generalizada del espacio[19]. En 1899 aparecen los *Fundamentos de la Geometría*, de David Hilbert, obra que procura enunciar exactamente las premisas necesarias y suficientes para deducir los teoremas de la geometría tradicional. Estas premisas (axiomas) enuncian relaciones entre unos entes indeterminados, de tres clases diferentes (Hilbert los llama »puntos«, »rectas« y »planos«, pero pudo llamarlos de cualquier otra manera), de los que se pide únicamente que satisfagan esas relaciones. Cualesquiera entes de tres clases que, asimilados respectivamente a los puntos, rectas y planos de Hilbert, cumplan los requisitos que sus axiomas

[19] El modelo de Klein aparece expuesto en un artículo »Über die sogenannte Nicht-Euklidische Geometrie«, *Math. Annalen*, Bd. 4 (1871), pp. 573-625. Tres años antes, Beltrami había hecho público un modelo euclidiano más simple en su »Saggio di interpretazione della geometria non euclidea«, *Giorn. di Mat.*, tomo VI (1868), pp. 284-312 (Debo estas referencias a la obra citada de Bonola). Weyl dice que este modelo de Beltrami, consistente en una superficie de revolución generada por una tractriz, tiene ciertas limitaciones: »En primer lugar, la forma en que está presentado lo limita a la geometría bidimensional; en segundo lugar, cada una de las dos mitades de la superficie de revolución dividida por un borde agudo representa sólo una parte del plano no-euclidiano«. (Weyl, *op. cit.*, p. 93).

enuncian, constituyen un »modelo« de la geometría euclidiana, y cumplen también los teoremas que de esos axiomas se deducen. Este hecho obvio hace posible y útil la aplicación de la geometría a la física: basta establecer entre los objetos de la física un »modelo« de la geometría. Claramente se ve que no es imposible en principio establecer un modelo físico de una geometría no euclidiana[20].

El método de Hilbert nos sugiere inmediatamente una noción generalísima de espacio. Dado un conjunto de entes cualesquiera, homogéneos, o agrupados en clases de entes homogéneos, es posible definir entre estos entes un sistema de relaciones mediante una serie de axiomas compatibles entre sí[21]. Decimos entonces que este conjunto de entes constituye un *espacio*, y que los axiomas determinan su *estructura*. En la literatura matemática del siglo xx no es común encontrar la palabra »espacio« utilizada en esta acepción generalísima. Lo corriente es que se utilice esta palabra premunida de un adjetivo, para designar ciertas clases de espacios (en el sentido generalísimo antedicho) cuyas estructuras satisfacen cierta condición muy general. Se habla así de espacios topológicos, espacios métricos, espacios vectoriales[22]. Así, para citar sólo un ejemplo fácil de entender, Hausdorff define el espacio métrico como un conjunto de elementos cualesquiera, $a, b, c, d, \ldots$ a cada par de los cuales a y b corresponde un número real ab (el orden es irrelevante: $ab = ba$); este número, denominado »distancia«, debe cumplir las condiciones siguientes: $aa = 0$; si $a = b$, $ab = 0$; $ab + bc \geqq ac$[23]. El espacio de la geometría tradicional pasa a concebirse como un caso especial de estos espacios »abstractos« —como los llamara Maurice Fréchet; pero concebido así, es también él un espacio abstracto, y el espacio del sentido común es, como decíamos arriba, a lo sumo un »modelo« suyo.

A la luz de la evolución bosquejada comprendemos más claramente varias cosas, entre ellas, la distancia que nos separa de Kant. Veremos cómo él concibe muy temprano una noción generalizada de espacio y cómo más tarde la rechaza. En los escritos que cuentan, el espacio para él es uno solo, el espacio único en que se mueven los cuerpos. Está convencido de que este espacio considerado por sí mismo, posee intrínseca e inequívocamente las propiedades necesarias para que sus elementos (partes y límites) satisfagan las proposiciones de la geometría tradicional. Hoy diríamos que esto equivalía a pensar que el espacio físico, por sí mismo y sin necesidad de atender a las propiedades empíricas de las cosas o de estatuir convenciones especiales, constituye un modelo del espacio euclidiano. Pero esta formulación es del todo ajena a Kant; para él no hay dos espacios, uno de ellos el espacio geométrico, puramente pensado, definido por un sistema de relaciones entre entes cualesquiera; el espacio es uno solo, el espacio

[20] Oswald Veblen y R. L. Moore han desarrollado una axiomática completa de la geometría euclidiana, en que se parte de una sola noción y dos relaciones primitivas (es decir, no explícitamente definidas), a saber la noción de punto y las relaciones de congruencia entre pares de puntos y orden {ABC} entre tres puntos A, B y C. Véase Veblen, *The Foundations of Geometry*, en *Monographs on topics of modern mathematics*, edited by J. W. A. Young, New York 1955 (1ª ed., 1911); pp. 3-51.

[21] Los axiomas se dicen compatibles cuando su aseveración conjunta no implica consecuencias contradictorias.

[22] Como ejemplo del uso de la palabra »espacio« en su acepción más general, cito este pasaje de una obrita de Paul Alexandroff, aparecida por primera vez en 1932, como suplemento de la *Anschauliche Geometrie* de Hilbert: »El concepto de espacio topológico es sólo un eslabón en la cadena de las construcciones espaciales abstractas que constituye una parte indispensable del pensamiento geométrico moderno. Todas estas construcciones se basan en una concepción común de *espacio* que consiste en considerar uno o más sistemas de objetos —puntos, líneas, etc.— junto con sistemas de axiomas que describen las relaciones entre esos objetos. Además, esta idea de un espacio depende únicamente de esas relaciones y no de la naturaleza de los respectivos objetos«. (Alexandroff, *Elementary concepts of topology*, New York 1961, p. 23).

[23] F. Hausdorff, *Mengenlehre*, Dritte Auflage, New York 1944, p. 94. Cf. M. Fréchet, *Les espaces abstraits*, Paris 1928, pp. 55-56. En este hermoso libro explica Fréchet los motivos que le indujeron a generalizar la noción de espacio. No tuvieron que ver ellos con el problema de los fundamentos de la geometría sino con la necesidad de extender los métodos del análisis clásico a la teoría generalizada de las funciones. El análisis clásico concibe la función como una relación de correspondencia entre dos conjuntos de números. La teoría generalizada elimina esta restricción a los conjuntos numéricos. Así decimos hoy que una relación R entre los elementos x de un conjunto E y los elementos y de un conjunto F es una relación funcional en y si para cada x miembro de E hay un y sólo un elemento y de F que tenga esa relación con x. El análisis clásico estudiaba las funciones atendiendo a las variaciones de la variable dependiente que corresponden a variaciones infinitesimales del argumento. Fréchet busca la manera de preservar el sentido de la noción de variación infinitesimal en el caso de las variables cualesquiera de que se ocupa el nuevo análisis generalizado. »Llamemos clase abstracta un conjunto de elementos de la misma naturaleza, *desconocida o voluntariamente ignorada*. La cuestión preliminar que hemos anunciado puede expresarse así: ¿Qué significa, aplicada a una clase abstracta, la expresión »punto cerca de otro punto«? Sólo una vez que esta cuestión se resuelva se podrá asimilar esta clase a un espacio y *estudiar las propiedades* infinitesimales de los conjuntos de puntos de un espacio abstracto. Hecho esto, se podrán definir y estudiar en seguida las propiedades infinitesimales de las funciones sobre un conjunto abstracto y más generalmente definir y estudiar las propiedades de las transformaciones continuas de un conjunto abstracto en otro conjunto abstracto«. (*loc. cit.*, p. 9). En cumplimiento de este programa, Fréchet llega a definir la noción más general de espacio topológico, es decir, de un conjunto al que se asocia una operación que permite designar todos sus »puntos de acumulación« (se llama así un elemento de un conjunto si en cada vecindad del mismo hay otros elementos del conjunto — cf. Fréchet, *op. cit.*, pp. 159 y ss., 166 y ss.). Una definición precisa y general de la estructura de un espacio topológico aparece en Bourbaki, *Eléments de Mathématique*, I Partie, livre III, ch. I, I.1. Paris 1961, A.S.I. Nº 1142, p. 15.

en que se vive, el mismo para el geómetra, el físico y el lego. Veremos cómo esta convicción condiciona también la concepción kantiana de la geometría, tan ajena a la concepción moderna[24].

5

Aludimos arriba a la polémica sobre la naturaleza del espacio entre los seguidores de Newton y los seguidores de Leibniz. Antes de considerar con más detenimiento sus respectivas posiciones debemos recalcar que ambos bandos, así como Kant que tercia en la disputa, comparten una misma representación del espacio y sus propiedades, y su desacuerdo concierne únicamente al modo de ser de este ente que se representan así, al tipo de cosa que juzgan apropiado decir que es. Hemos dicho ya que, conforme a esta representación, el espacio en que los cuerpos se mueven se distingue real o por lo menos idealmente de los cuerpos, y, considerado por sí mismo, como espacio puro —existente o meramente pensado— tiene todos los atributos necesarios para constituir lo que hoy llamaríamos un »modelo« del espacio euclidiano. Esto significa que Kant y sus predecesores, dijéranlo o no, han debido representarse el espacio como una multiplicidad homogénea, infinita, continua, tridimensional y »plana«. Conviene que examinemos, aunque sea informalmente, en qué consisten estos atributos, en primer lugar, porque así acabaremos de formarnos una idea de la representación del espacio que orienta las meditaciones de Kant; en segundo lugar, porque con ello nos daremos cuenta de que Kant y sus contemporáneos han poseído un saber acerca de eso que llamaban espacio, o una suerte de familiaridad con él, aun cuando no pudieran analizar y definir con toda precisión sus caracteres esenciales. Por lo menos el último de los atributos enumerados no fue distinguido explícitamente hasta después del descubrimiento de las geometrías no euclidianas, y sin embargo es claro que los hombres del siglo XVIII lo daban por descontado. Los otros atributos, aunque expresamente mencionados, a veces desde muy antiguo, no en todos los casos fueron definidos con la exactitud alcanzada más tarde, no obstante lo cual, es seguro que no faltaba entonces la conciencia, preconceptual pero distinta, que ha guiado luego los esfuerzos conducentes a una exacta definición.

[24] Me refiero, por cierto, a la concepción de la geometría expuesta en la *Crítica de la razón pura*. En la década del sesenta, en la *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (1764), Kant ha formulado ideas bastante próximas a la moderna concepción formalista de las matemáticas. Véase, al respecto, E. W. Beth, »Über Lockes allgemeines Dreieck«, KS, XLVIII, 361-380.

Es corriente hoy día describir a los espacios abstractos como conjuntos de elementos llamados »puntos«. Este nombre no es casual ni arbitrario. Dichos elementos se conciben de modo que en una interpretación del espacio físico como modelo de un espacio abstracto, correspondan a ellos los puntos de la geometría intuitiva. El tratamiento de los espacios como conjuntos de puntos ha facilitado, como veremos, la definición de sus características, pero supone una disposición de los matemáticos a concebir y manejar conjuntos integrados por infinitos elementos, disposición que sólo vino a generalizarse a fines del siglo pasado, gracias a la obra de Georg Cantor[25]. Por su parte, Kant era particularmente adverso a esta manera de plantear las cosas[26]. El espacio para él es una multitud de espacios (volúmenes) y »el punto no es una parte, sino límite«[27]. Ello supone que el punto se defina en términos de aquello que limita, en lugar de aceptarse como una noción primitiva. Para el sentido común este planteamiento es más satisfactorio, ya que el punto sin dimensiones de la geometría

[25] Conviene recordar que esta disposición no es compartida por la importante escuela llamada intuicionista, fundada por el gran matemático holandés L. E. J. Brouwer, y a la que adhirió un hombre de ciencia de tanta penetración filosófica como Hermann Weyl. Véase el manifiesto de Brouwer, »Intuitionism and Formalism«, *Bulletin American Math. Society*, Nov. 1913, pp. 81-96; también Weyl, »Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik«, *Mathematische Zeitschrift*, X, pp. 39-79; Heyting, *Intuitionism*, Amsterdam 1956.

[26] »Cuando divido un todo dado en la intuición, avanzo desde lo condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes *(subdivisio* o *decompositio)* es un retroceso en la serie de estas condiciones. La totalidad absoluta de esta serie estaría dada sólo si el retroceso pudiera llegar a partes *simples*. Pero en una descomposición que avanza en forma continua todas las partes son siempre de nuevo divisibles; la división, o sea el retroceso, va de lo condicionado a sus condiciones *in infinitum;* porque las condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado y dadas junto con él, puesto que éste está dado entero en una intuición comprendida entre los límites del mismo... Sin embargo, no es admisible decir de un todo así, infinitamente divisible, que *consta de infinitas partes.* Pues aunque todas las partes están incluidas en la intuición del todo, no está contenida en él la *partición completa*, la cual consiste sólo en la descomposición progresiva, o en el retroceso mismo, que viene a conferir existencia a la serie. Puesto que este retroceso es infinito, todos los miembros (partes) a que alcanza están contenidos en el todo dado como *agregados*, pero no la *serie completa de la partición*, la cual es una sucesión infinita y jamás entera, y por lo tanto no puede representar un conjunto infinito ni una agrupación de los miembros en un todo. Esta advertencia general se deja aplicar muy fácilmente ante todo al espacio. Cada espacio intuido dentro de sus límites es un todo así, cuyas partes en toda descomposición son cada vez de nuevo espacios, y por lo mismo es divisible infinitamente«. (KrV, A 523-524/B 551-552).

[27] R. 4756 (Ak., XVII, 699); cf. Ak., II, 323, línea 23; PMV, 68. Conviene advertir en todo caso que tampoco el matemático contemporáneo, que define al espacio como conjunto de puntos, describe a los puntos como partes del espacio. *Parte* de un conjunto no son sus elementos, sino los subconjuntos formados con ellos.

ordinaria no es una representación inmediatamente obvia, como la de volumen, sino el resultado de un proceso (intuitivo) de aproximación. Con todo, es posible, con cierto artificio, definir el »punto«, elemento de un espacio abstracto, a partir de la noción de volumen, articulando esta definición de modo que corresponda o en cierto modo describa ese proceso de aproximación mediante el cual alcanzamos la noción intuitiva de punto en el aprendizaje usual de la geometría. Digamos que un volumen B está *comprendido* o *incluido* en otro volumen A, cuando cada parte de B es parte de A, pero los límites de B no coinciden en parte alguna con los límites de A. Digamos además que un volumen A *intersecta* a otro volumen B, cuando hay un volumen C incluido a la vez en A y en B. Definimos entonces una clase puntual de volúmenes como un conjunto E de volúmenes tal que si A es miembro de E y B es miembro de E, A y B necesariamente se intersectan, y si no hay ningún miembro de E que un cierto volumen C no intersecte, C es necesariamente miembro de E. Si interpretamos la relación de *inclusión* en su sentido intuitivo, es evidente que cada clase puntual corresponde a un punto (intuitivo), y viceversa, y el conjunto de todas las clases puntuales de volúmenes coincide con el conjunto de todos los puntos[28]. Este procedimiento, claro está, aunque permite llegar a la noción de espacio como conjunto de puntos partiendo de la noción intuitivamente obvia de volumen, no autoriza para llamar a los volúmenes *partes* del espacio así concebido: los volúmenes intuitivos, elementos de las clases puntuales, no pueden identificarse con los conjuntos de clases puntuales que son subconjuntos del espacio según esta concepción; por otra parte, es posible establecer una correspondencia biunívoca entre aquellos volúmenes y algunas de estas partes del espacio, que autorizaría para llamarlas también »volúmenes«[29].

La descripción del espacio como conjunto de puntos permite definir mejor en qué consiste la homogeneidad del espacio. Basta postular que sus elementos son perfectamente equivalentes entre sí, considerados cada uno por sí mismo o en sus relaciones con los demás: en el espacio homogéneo no hay puntos singulares ni regiones privilegiadas. La homogeneidad así definida corresponde a una exigencia clara de

[28] La construcción que hemos propuesto para entender la noción de punto en términos de la noción de volumen no hace explícitos todos los supuestos intuitivos a que apela. Se encontrará una construcción más rigurosa en Jean Nicod, »Geometry in the sensible world«, ch IV. (*Foundations of geometry and induction*, Londres 1930).

[29] En efecto, se puede establecer una correspondencia biunívoca entre cada volumen y el conjunto de todas las clases puntuales a que ese volumen pertenece. Se puede entonces llamar »volúmenes« a los subconjuntos del espacio determinados según este criterio de selección.

la geometría usual: ésta no acepta que las propiedades de las figuras que estudia dependan del lugar del espacio en que están construidas o de su orientación en él. La isotropía o uniformidad del espacio en todas direcciones no es sino un corolario de la homogeneidad definida como lo hemos hecho. El espacio de la geometría euclidiana y de la física de Newton se distingue en esto del »lugar del mundo« aristotélico; en éste el centro de la tierra era un punto privilegiado al que tendían naturalmente los cuerpos pesados (como la tierra misma, cuyo centro por esto coincidía con él) y del que se alejaban los livianos. La diferencia entre arriba y abajo estaba diseñada en el espacio mismo y no era menester apelar a fuerzas especiales para explicar la caída o el ascenso naturales de los cuerpos.

Si no hay puntos singulares en el espacio, no puede éste tener límites. El carácter ilimitado del espacio es también una consecuencia de su homogeneidad. En tiempos de Kant se entiende todavía que un espacio ilimitado es necesariamente infinito: toda partición del espacio en un dado número de volúmenes limitados (que no se intersectan ni se incluyen) deja entonces una parte del espacio fuera de la partición. Sólo después del descubrimiento de las geometrías no euclidianas se pudo concebir un espacio ilimitado y a la vez finito —como puede ser finita y sin límites una superficie o una línea (esfera, elipse). La infinitud del espacio euclidiano es, como veíamos en la sección anterior, su más notoria diferencia con el lugar del mundo aristotélico. La aplicación de la geometría a la física emprendida en gran escala en la edad moderna demandará una ruptura con el finitismo aristotélico, el paso, admirablemente descrito por Alexandre Koyré, »del mundo cerrado al universo infinito«[30]. Los problemas lógicos y ontológicos que suscita la proclamada infinitud del espacio constituirán para Kant una grave preocupación y uno de los motivos determinantes de su nueva doctrina del espacio, base de la filosofía crítica.

La continuidad del medio en que los cuerpos se mueven y de cualquier trayectoria que sus movimientos recorran se discute y analiza ya entre los griegos. Lo que llamamos así se manifiesta específicamente en dos hechos conocidos en Grecia: 1) toda trayectoria es divisible hasta el infinito[31]; 2) sobre una trayectoria rectilínea es posible determinar

[30] Véase el libro de Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, New York 1958. Próximamente la Universidad de Chile publicará una versión española de Luis Oyarzún.

[31] Véase Euclides, libro I, prop. 10 y la nota de Heath al respecto, *The Elements of Euclid*, vol. I, p. 268. También la »demostración« aristotélica de la divisibilidad infinita de toda línea y toda superficie y »en general, de los continuos«, en *Physica*, VI, 2, 233 b 15-32. Más adelante, en la sección 9, explicamos una demostración de Kant, estrictamente conforme a los principios de Euclides.

un segmento inconmensurable con ella [32]. En la *Física* de Aristóteles ocupa un lugar prominente la idea de continuidad. Porque toda trayectoria es continua, lo es también el movimiento que la recorre, y porque es continuo el movimiento, es continuo también el tiempo que tarda en recorrerla[33]. Pero las determinaciones que Aristóteles atribuye al continuo dan cuenta solamente del primero de los hechos mencionados, pues redundan todas en la afirmación de que el continuo es infinitamente divisible. Ahora bien, el segundo hecho no se deduce del primero, de modo que la divisibilidad infinita es una condición necesaria, pero no una condición suficiente de la continuidad. Marquemos en un trazo todos los puntos cuya distancia de un extremo es una fracción del trazo entero cuyo denominador sea una potencia de diez. El conjunto de todos estos puntos tiene infinitos elementos; podemos dividir el conjunto en subconjuntos formados por los elementos comprendidos entre ciertos puntos especialmente señalados, y luego repetir este procedimiento, y subdividir los subconjuntos; como entre dos puntos cualesquiera hay siempre otro punto del conjunto, la división descrita puede proseguirse hasta el infinito. Sin embargo, no diríamos que este conjunto es continuo, pues no comprende todos los puntos discernibles en el trazo, y entre los que comprende hay lagunas correspondientes a los puntos que determinan sobre el trazo segmentos inconmensurables con el trazo entero, y segmentos equivalentes a una fracción del mismo cuyo denominador no sea una potencia de diez. Aristóteles seguramente habría estado de acuerdo con nosotros. Con todo, no ha creído necesario establecer expresamente que la divisibilidad infinita no basta para definir la continuidad[34]. Se debe ello quizás a que rechaza de plano la idea

[32] Euclides, libro x, prop. 9. Ver las definiciones del libro x; y también la nota introductoria de Heath a este libro, en *The Elements of Euclid*, vol. III, pp. 1-10.

[33] Aristóteles, *Physica*, IV, 11, 219 a 12-13. Para Kant, en cambio, la continuidad del tiempo funda la continuidad del cambio. Véase KrV, A 209/B 254; cf. asimismo el pasaje citado en la p. 342 n.

[34] Aristóteles define lo contiguo (ἐχόμενον) como lo sucesivo que se toca; lo continuo (συνεχές) es una especie de lo contiguo; »digo que hay lo continuo cuando es uno y el mismo el límite de cada uno de los que se tocan«, o sea, cuanto lo contiguo coincide en sus límites (*Physica*, 227 a 10-12). Pero en otro pasaje lo define simplemente como »lo divisible indefinidamente en partes divisibles« (λέγω δὲ συνεχὲς τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά — *Phys.*, 232 b 24). La caracterización de lo continuo como lo infinitamente divisible (εἰς ἄπειρον διαιρετόν) se repite una y otra vez (*Phys.*, 185 b 10, 200 b 20, 239 a 22; cf. 231 a 24, 232 a 24, 233 b 17, 233 b 31, 234 a 7, 263 a 28). El lector que se tome la molestia de revisar estos pasajes advertirá cómo la concepción de Aristóteles perdura en las explicaciones de Kant que hemos transcrito en la nota 26. Por lo demás, la R. 4666 (Ak., XVII, 631) reproduce exactamente la definición de continuidad de *Phys.*, 227 a 10-12. Baumgarten, en cambio, a quien la reflexión citada comenta, identificaba simplemente la contigüidad y la continuidad. (Baumgarten, *Metaphysica*, § 285; cf. Wolff, *Ontologia*, §§ 554, 556).

de que pueda haber continuidad en un conjunto de puntos. Pero en toda trayectoria cabe discernir puntos, en todo lapso de tiempo, instantes. ¿No podría darse una definición clara y completa de la continuidad del continuo atendiendo a las relaciones entre los puntos (o entes) discernibles en él?

Veinte siglos después de Aristóteles, Kant se expresa en términos semejantes a los suyos. Extiende la idea de continuidad a la sucesión de estados en un proceso de alteración cualitativa, y luego, por esta vía, a la gradación de las diferencias entre las especies de un género. Escribe: »Así como entre cualesquiera puntos el uno fuera del otro... yace una serie continua de puntos, así entre dos estados sucesivos una serie continua de estados y, en la diversidad, una serie continua de grados de diversidad«[35]. La continuidad de las formas lógicas consiste en que »entre dos conceptos subordinados lógicamente el uno al otro hay siempre un concepto intermedio«. Por esto, »en la serie de los caracteres subordinados los unos a los otros no hay dos contiguos; todas las diferencias son divisibles hasta el infinito«[36]. De las magnitudes continuas dice que son aquéllas »en que cada unidad también es una magnitud« —que por ende también consta de partes[37].

La definición exacta del continuo se alcanza sólo en el siglo XIX, a raíz de los esfuerzos por llegar a un concepto claro de número real. Se quiere independizar este concepto de las representaciones intuitivas que le dan origen. Se llega así a formular un conjunto de requisitos que satisfacen los elementos de todo conjunto que intuitivamente estaríamos dispuestos a reconocer como continuo. Llamamos continuo a un conjunto K que consta de una pluralidad de elementos *a*, *b*, *c*, ... entre los cuales puede establecerse una relación P, de modo que (1) si $a \neq b$, o bien *a*P*b*, o bien *b*P*a*; (2) si *a*P*b*, entonces $a \neq b$; (3) si *a*P*b* y *b*P*c*, entonces *a*P*c*; (4) si *a*P*b* hay por lo menos un *x* en K tal que *a*P*x* y *x*P*b* (decimos entonces que *x* está entre *a* y *b*); (5) si partimos a K en dos partes no vacías M y N, de modo que todo *a* en K es miembro de una o de la otra (nunca de ambas a la vez) y cuando *m* pertenece a M y *n* a N necesariamente *m*P*n*, entonces existe un miembro *k* de K tal que si *a*P*k*, *a* pertenece a M y si *k*P*a*, *a* pertenece a N. Es claro que la caracterización aristotélico-kantiana del continuo corresponde a la cuarta condición; la quinta, por su parte, excluye las »lagunas« que vimos aparecer en un conjunto que satisfacía la condición cuarta[38].

[35] R. 3801, Ak., XVII, 297.

[36] R. 3890, Ak., XVII, 329; R. 4092, Ak., XVII, 412; cf. R. 4211, 4433.

[37] R. 4697, Ak., XVII, 678; cf. R. 4821.

[38] Aplicada a los puntos de un trazo, P puede significar *precedencia, mayor proximidad al origen;* si *a* y *b* son números reales *a*P*b* puede escribirse $a < b$.

Los griegos también atribuyeron tres dimensiones al espacio, y en la caracterización de este concepto Aristóteles estuvo bastante cerca de la idea en que se basa la definición moderna del mismo. En la *Metafísica* contrasta la línea, continua en un solo sentido, con la superficie, continua en dos sentidos, y el cuerpo, continuo en tres sentidos; de la primera dice que es divisible sólo de una manera; de la segunda, que es divisible de dos maneras; el cuerpo en cambio es divisible de tres maneras[39]. Kant parece no haber sido ajeno a este modo de concebir las dimensiones del espacio; en las notas que tomó de sus clases J. G. Herder cuando fue su alumno entre 1762 y 1764 se dice que el espacio puede ser »1) Espacio de longitudes: tiene como término un punto indivisible y la sola dimensión del largo; 2) Espacio de superficies: tiene como término una línea y las dos dimensiones del largo y el ancho; 3) Espacio de cuerpos: tiene como término una superficie y las tres dimensiones del largo, el ancho y el espesor«[40]. Otros textos muestran, sin embargo, que Kant ha creído, como casi todos sus contemporáneos, que la tridimensionalidad del espacio equivale a la posibilidad de construir en un punto cualquiera tres rectas perpendiculares entre sí[41]. Este criterio supone nociones geométricas

En ambos casos, los elementos de K forman un continuo lineal, que además de la condición (4), satisface la siguiente condición más estricta: (4b) El conjunto K contiene un subconjunto R cuyos elementos pueden ponerse en correspondencia biunívoca con los números naturales, de suerte que, si *aPb*, hay por lo menos un *x* en R, tal que *aPx* y *xPb*. La condición (4b) claramente implica la condición (4). Si volvemos al caso arriba examinado de un conjunto de puntos en correspondencia biunívoca con las fracciones propias cuyo denominador es una potencia de diez, es fácil ver que dicho conjunto satisface las primeras cuatro condiciones (si P significa, por ejemplo, »menor que« en el caso de las fracciones, »más próximo al origen que« en el de los puntos), pero no la quinta: en efecto, podemos dividir estas fracciones (y los puntos que les corresponden) en dos grupos M y N, colocando en M todas las menores que ⅓, en N todas las mayores que ⅓; esta partición satisface los requisitos exigidos para aplicar la condición (5); sin embargo, no hay ningún miembro *k* del conjunto tal que, si *a* es un miembro del conjunto y si $a < k$, $a < ⅓$ y si $a > k$, $a > ⅓$.

[39] Aristóteles, *Metaphysica*, 1016 b 25, 1020 a 11.

[40] Immanuel Kant, *Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764*, Köln 1964, p. 36. En una nota de la disertación de 1770 hallamos un eco de estas ideas: »Un espacio que no es término de otro es un espacio *lleno* (sólido). Término del sólido es la *superficie*, de la superficie la *línea*, de la línea el *punto*. Hay pues tres clases de términos en el espacio, del mismo modo que hay tres dimensiones. Entre estos términos hay dos (la superficie y la línea) que son espacios a su vez« (Ak., II, 403n.).

[41] Cf. *Prolegómenos*, § 12: »Que el espacio completo (que a su vez no es límite de otro espacio) tenga tres dimensiones, y que el espacio en general no pueda tener más, se funda en la proposición según la cual en un punto no pueden intersectarse perpendicularmente más de tres líneas«. (Ak., IV, 284). En rigor este pasaje dice sólo que la construcción descrita es una condición suficiente de la tridimensionalidad, pero no que ella sea además una condición necesaria. En su

más estrictas que las que se requieren para comprender la idea de tridimensionalidad, en su sentido intuitivo más obvio. Riemann concebirá más tarde espacios tridimensionales en que no se puede efectuar la construcción citada. Desde entonces se llamará tridimensional a un conjunto tal que se requiera un trío ordenado de números reales para identificar uno de sus elementos. Esta definición entrará en crisis cuando Cantor demuestre que puede establecerse una correspondencia biunívoca entre los puntos de un volumen y los de una superficie y entre éstos y los de una línea, y Peano construya su célebre curva que pasa por todos los puntos de un cuadrado. Después de estos descubrimientos es obvio que los puntos de un volumen pueden identificarse asignando a cada uno un solo número real, y por un tiempo parece que la noción de dimensión hubiera de eliminarse de las matemáticas. Pero ella no tarda en recuperar sus fueros y a principios de este siglo recibe una definición conceptual precisa, que junto con hacerla independiente de la intuición, permite aplicarla a todo género de espacios abstractos, y decidir entre cuáles puede establecerse cierto género de correspondencias. No cabe desarrollar aquí las nociones necesarias para formular rigurosamente esta definición[42], pero podemos exponer su base intuitiva, próxima, como dijimos, a la caracterización aristotélica de las dimensiones. Lo que buscamos no es propiamente una definición de »dimensión« (la »esencia« de la dimensión), sino un criterio que nos permita asignar inequívocamente un número preciso de dimensiones a un conjunto. Recordemos la definición de continuo. Diremos que un conjunto C es *conexo* si para cada par de elementos cualesquiera *a* y *b* de C, existe un subconjunto continuo de C del que *a* y *b* son miembros. Representémosnos la situación siguiente: un conjunto conexo L deja de serlo cuando se omite un elemento *t* del mismo, porque en cuanto falta *t* resulta posible señalar pares de elementos *a* y *b* de L, tales que no existe ningún subconjunto continuo de L del cual *a* y *b* sean miembros a la vez; en tal caso, diremos que *t corta* a L. Así un punto cualquiera de una recta corta esa recta; una curva cerrada deja de ser conexa por omisión de a lo menos dos puntos, etc. Pensemos ahora un conjunto conexo S que no es cortado por ningún elemento o subconjunto finito de elementos suyos; pero que pierde su calidad de conjunto conexo si se elimina de él, no ya uno o más elementos aislados, sino todo un subconjunto continuo R; en tal caso, diremos que R corta a S. Para definir el número de dimensiones de un conjunto estipularemos que los elementos del mismo o los subconjuntos finitos de tales elementos

juventud, Kant había rechazado por »circular« esta manera de establecer la tridimensionalidad del espacio; cf. Ak., I, 23 y más adelante p. 94.

[42] Una exposición relativamente sencilla aparece en Alexandroff, *Elementary concepts of Topology*, New York 1961.

tienen dimensión 0. Diremos entonces que un conjunto que es cortado por un elemento o subconjunto suyo de dimensión 0 tiene dimensión 1; que un conjunto que es cortado por un subconjunto suyo de (a lo menos) dimensión 1, tiene dimensión 2. Y en general, diremos que un conjunto tiene dimensión n cuando lo corta un subconjunto suyo de (a lo menos) dimensión $n - 1$.

El último requisito que enumeramos entre los caracteres del espacio euclidiano es que sea »plano« y no »curvo«. Sólo en el siglo XIX se tomó conciencia de que esta condición era indispensable e independiente de las antes mencionadas. Para ello fue necesario que Riemann generalizara la idea de curvatura de Gauss. Este matemático había definido la curvatura en cada punto de una superficie en función de caracteres intrínsecos de la superficie misma, sin apelar a la relación entre los puntos de ésta y otros situados fuera de ella. Del mismo modo es posible atribuir a un espacio tridimensional una propiedad definida de una manera análoga, que por esto nos permitimos llamar »curvatura« del espacio, y que depende de relaciones entre los puntos del mismo espacio, sin que haga falta suponer que existen puntos fuera de él. Esta propiedad toma un valor numérico entre todos los números reales. Si la curvatura es constante e igual a cero, decimos que el espacio es »plano«[43]. El carácter »plano« del espacio euclidiano tiene una consecuencia fácil de representar: sólo en un espacio »plano« es posible construir en cualquier parte figuras de cualquier tamaño que sean semejantes a una figura dada —digamos poliedros cuyos ángulos son iguales y cuyas aristas son proporcionales a los elementos homólogos de un poliedro dado. Es obvio, por otra parte, que sólo en una superficie plana (en el sentido habitual del término) se pueden construir triángulos semejantes a un triángulo

[43] El concepto de »curvatura del espacio« es puramente analítico; no remite a la intuición, ni la contraría. Ya Helmholtz protestaba contra los escritores filosóficos que se escandalizaban ante el empleo de la expresión »curvatura« aplicada al espacio de tres dimensiones. »Este nombre designa una cierta magnitud definida por Riemann, que calculada para el caso de las superficies coincide con aquello que Gauss ha llamado curvatura de las superficies. Este nombre lo aplican los geómetras como denominación abreviada también al caso general de más de dos dimensiones. La disputa concierne pues únicamente al nombre de un concepto cuantitativo bien definido«. (Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1879), Darmstadt 1959, p. 60). En nuestros días, la cosa es tal vez más grave que en tiempos de Helmholtz; ya nadie protesta contra la »curvatura« del espacio, pero no faltan quienes la entienden como no sé qué inimaginable doblamiento del espacio en torno a una supuesta cuarta dimensión. No es raro pues que algunos buenos autores hayan querido reemplazar esta »terminología desafortunada« (cf. Lindsay y Margenau, *Foundations of Physics*, New York 1957, p. 68: »This is, indeed, a rather unfortunate nomenclature, since in the generalization the physical idea of curvature is lost. Perhaps it would be better to refer to this quantity as the space-constant, as suggested by Hobson«).

dado; no así, en cambio, sobre una esfera. Sobre esta característica del espacio no encontramos en Kant indicación alguna. Este silencio se debe, sin duda, a que no concebía otra alternativa. Como dijimos antes, la daba por descontada; llamado a opinar sobre ello, estamos ciertos de que no habría vacilado en sostener de que en cualquier región del espacio físico es en principio posible construir cubos de cualquier tamaño, muchas veces mayores o muchas veces menores que un cubo dado.

6

Hemos dicho que la doctrina del espacio de Kant se elabora en estrecha conexión con la polémica sobre la naturaleza del espacio desarrollada entre leibnizianos y newtonianos. Señalamos ya que esta polémica gira en torno a la relación establecida por unos y otros entre el espacio y las cosas espaciales. Se trata de saber —como a veces escribe Kant— si el espacio precede a las cosas o si las cosas preceden al espacio[44]; vale decir, si el espacio es una condición sin la cual las cosas no pueden ser lo que son; o si cada cosa espacial puede determinarse en su ser, independientemente de toda referencia al espacio, el cual, por su parte, sólo podría definirse a partir de una consideración de las relaciones entre las cosas. En favor de la tesis newtoniana hablaba no sólo el gran prestigio científico de su autor que pretendía, como veremos, poderla demostrar experimentalmente, sino además, el vínculo en apariencia indisoluble entre esta concepción del espacio y la nueva dinámica. En favor de la tesis de Leibniz, estaba sobre todo su claridad, unida a la enorme dificultad de concebir, con Newton, el espacio vacío como sustrato y sustento de la existencia determinada de las cosas espaciales. Kant se inclinará decididamente en su juventud a la posición que afirma que las cosas preceden al espacio. Más tarde hará suya la posición contraria. Pero aun entonces no llegará a adherir a la ortodoxia newtoniana, ridiculizará a quienes conciben el espacio como un inmenso recéptáculo sin paredes[45], y elaborará, para superar las dificultades suscitadas, su propia novedosa doctrina del espacio.

La filosofía del espacio de Leibniz es sutil —como casi todas las enseñanzas de este pensador— y en definitiva quizás esté más cerca de la doctrina propia de Kant de lo que éste creyó[45b]. Pero no nos interesa dar aquí una interpretación exacta del pensamiento de Leib-

[44] »Ist der Raum vor den Dingen?« — R. 4511, Ak., XVII, 578.

[45] Ak., II, 403. Cf. también Ak., II, 17.

[45b] En los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786) Kant dice que Leibniz se anticipó a su doctrina del espacio, pero fue mal entendido (Ak., IV, 507-508;

niz, a la luz de textos que Kant probablemente no ha conocido, sino atenernos a aquellos pasajes de sus obras que Kant con toda seguridad tuvo a la vista y a los cuales alude claramente, cuando, en las obras de su madurez, critica la concepción leibniziana[46]. Hay un párrafo, en el quinto escrito de Leibniz contra el newtoniano Clarke, que explica con insuperable claridad la doctrina contra la cual precisamente se dirigen estos ataques de Kant. Leibniz ofrece mostrar »cómo los hombres llegan a formarse la noción del espacio«. Para esto »consideran que muchas cosas existen a la vez y encuentran en ellas un cierto orden de coexistencia, según el cual su relación mutua es más o menos simple. Es su situación o distancia. Cuando sucede que uno de estos coexistentes cambia esta relación suya respecto a muchos otros, sin que cambie la correspondiente relación entre ellos; y que un recién llegado adquiere respecto a los otros la relación que antes tuvo el primero; se dice que ha venido a su *lugar* y se llama este cambio un *movimiento*... y si muchos, o incluso todos, cambiasen según ciertas reglas conocidas de dirección y de velocidad, se podría siempre determinar la relación de situación que cada cual adquiere respecto de cada cual, e incluso aquella que tendría cualquier otro o que ése tendría respecto de cualquier otro, si no hubiese cambiado o si hubiese cambiado de otro modo. Suponiendo o fingiendo que entre estos coexistentes hay algunos en número suficiente, que no han experimentado cambio, se dirá que aquellos que tengan con estos existentes fijos una relación tal como las que otros tenían previamente con ellos, han alcanzado el mismo lugar que estos últimos tuvieron. Lo que comprende a todos estos lugares se llama espacio. De donde se desprende que para tener la idea de lugar y por consiguiente de espacio basta considerar estas relaciones y las reglas de sus cambios, sin tener necesidad de figurarse aquí ninguna realidad absoluta fuera de las cosas cuya situación se considera... Conviene examinar aquí la

cf. la nota del editor, Ak., IV, 644 sqq.). Hermann Weyl cita dos pasajes de Leibniz que parecen estar muy próximos a la posición kantiana en esta materia, uno de la carta a de Volder de 30 de junio de 1704, otro del proyecto de carta a Rémond de julio de 1714 (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, II, 268; III, 622; citados por Weyl en *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, München 1927, p. 34). En ambos pasajes Leibniz defiende en efecto la idealidad del espacio, invocando como Kant su divisibilidad infinita; sin embargo, en el contexto de los pasajes citados por Weyl, Leibniz insiste en su tesis de que el espacio es una forma de orden de las cosas reales, cuyo carácter ideal o fenomenal no envuelve en modo alguno la idealidad de éstas. En todo caso, es poco probable que Kant haya conocido estos textos, inéditos en su tiempo.

[46] Ak., II, 404; KrV, A 40/B 56 sq. En estos pasajes, Kant objeta a los leibnizianos que, al fundar la representación del espacio en una abstracción basada en los datos de los sentidos, convierten a la geometría en una ciencia empírica, carente de certeza apodíctica.

diferencia entre el lugar y la relación de situación que está en el cuerpo que ocupa el lugar. Pues el lugar de A y B es el mismo; en cambio la relación de A con los cuerpos fijos no es precisa e individualmente la misma relación que B (que ocupará su lugar) tendrá con los mismos cuerpos fijos; y estas relaciones meramente concuerdan. Pues dos sujetos diferentes como A y B, no podrían tener precisamente la misma afección individual, ya que un mismo accidente individual no puede encontrarse en dos sujetos, ni pasar de sujeto en sujeto. Pero la mente, no contenta con la concordancia, busca la identidad, algo que sea verdaderamente lo mismo, y lo concibe como estando fuera de estos sujetos, y es lo que aquí se llama lugar y espacio«[47].

Newton explica sumariamente su concepción del espacio al comienzo de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Después de decir que no definirá el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento por ser estas nociones conocidas de todos, propone distinguir respecto de cada uno de estos conceptos, el absoluto y el relativo, el verdadero y el aparente, el matemático y el vulgar. Agrega luego: »El espacio absoluto, por su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre igual e inmóvil. El espacio relativo es una medida o dimensión móvil del espacio absoluto, que nuestros sentidos determinan por su posición relativa a los cuerpos, y que de ordinario se toma por el espacio inmóvil; así la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste se determina por su posición relativa a la tierra. El espacio absoluto y el relativo son iguales en figura y magnitud, pero no siempre siguen siendo numéricamente idénticos. Pues si, por ejemplo, la tierra se mueve, un espacio de nuestra atmósfera, que relativamente a la tierra permanece el mismo, será una vez una parte del espacio absoluto que la atmósfera atraviesa; y otra vez será otra parte del mismo, y así, absolutamente, cambiará en forma continua«[48]. Movimiento absoluto es el cambio de lugar en el espacio absoluto. Movimiento relativo, el cambio de lugar en el espacio relativo, esto

[47] Leibniz, Quinto escrito a Clarke, Nº 47; en *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 400-401. El enfoque leibniziano conduce fácilmente a la concepción moderna de los espacios abstractos, sugerida en la continuación del pasaje citado: Lo que se llama espacio »no puede sino ser ideal, pues contiene un cierto orden en que el espíritu concibe la aplicación de las relaciones: así puede el espíritu figurarse un orden consistente en líneas genealógicas, cuyas magnitudes no consistirían más que en el número de las generaciones, en que cada persona tendría su lugar. Y si se agregara la ficción de las metempsicosis y se hiciera retornar las mismas almas humanas, las personas podrían cambiar de lugar en este sistema. Quien ha sido padre o abuelo podría convertirse en hijo o nieto, etc. y sin embargo, estos *lugares, líneas* y *espacios* genealógicos, aunque expresarían verdades reales, no serían más que cosas ideales«. (*Ibid*).

[48] *Sir Isaac Newton's Mathematical principles of natural philosophy and his system of the world*, ed. by F. Cajori, Berkeley 1934, p. 6.

es, relativamente a un cuerpo que puede estar moviéndose él mismo. La concepción newtoniana del espacio absoluto tiene importantes antecedentes en la metafísica inglesa de la época[49], pero ha sido la necesidad de asegurar la realidad del objeto mismo de la física lo que probablemente ha terminado de convencer a Newton de que debía hacerla suya. En efecto, la física, desde Aristóteles, aspira a determinar las causas efectivas de los cambios que se observan en torno nuestro. Newton concibe esas causas como fuerzas, que su dinámica determina en función de las aceleraciones que son capaces de imprimir a un cuerpo dado[50]. Ahora bien, si las fuerzas de que se ocupa la física son fuerzas reales, tienen que ser reales también las aceleraciones en que se manifiestan. Una aceleración real se evidenciará como un cambio de velocidad respecto de cualquier sistema de referencia que se encuentre en reposo o se mueva a velocidad constante en el espacio absoluto. Como el espacio absoluto mismo no puede percibirse[51], no se podrá decidir cuál de los sistemas de referencia antedichos está realmente en reposo y a qué velocidad constante efectiva se mueve cada uno de los otros. No es posible, en consecuencia, discriminar de hecho entre el movimiento absoluto y el relativo[52]; pero el distingo entre aceleración absoluta o real y aceleración relativa o aparente supone como acabamos de ver, una referencia a lo menos indirecta al espacio absoluto; y sin este distingo no cabe atribuir al concepto newtoniano de fuerza un significado real, sustantivo, y no meramente relacional. Newton escribe: »Las causas que distinguen mutuamente los movimientos verdaderos y los relativos son las fuerzas impresas en los cuerpos para generar movimientos. El movimiento verdadero

[49] Especialmente en la filosofía de Henry More y Ralph Cudworth. Véase el capítulo sobre More en la obra citada por Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, pp. 125-154. También, Max Jammer, *Concepts of Space*, Cambridge, Mass., 1954, pp. 39-46, 108-111.

[50] Newton dice de su obra que »la ofrece cómo los principios matemáticos de la filosofía, pues la tarea entera de la filosofía parece consistir en esto: estudiando los fenómenos de los movimientos, investigar las fuerzas de la naturaleza, y luego a partir de estas fuerzas demostrar los otros fenómenos«. (*Principles*, *loc. cit.*, pp. XVII sq.). Distingue dos clases de fuerza, la fuerza ínsita de la materia, que es la capacidad de resistir en virtud de la cual todo cuerpo continúa en su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo; y la fuerza impresa, o acción ejercida sobre un cuerpo para cambiar su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo. (Definiciones III y IV, *loc. cit.*, p. 2). La fuerza ínsita »es resistencia en cuanto el cuerpo, para mantener su estado actual, se opone a la fuerza impresa; es impulso en cuanto el cuerpo, al no ceder fácilmente a la fuerza impresa de otro cuerpo, tiende a cambiar el estado de ese otro cuerpo«. (*Ibid.*).

[51] Así lo reconoce Newton: »Como las partes del espacio no pueden verse, ni distinguirse entre sí con nuestros sentidos, empleamos, en lugar de ellas, medidas sensibles de las mismas«. (*Principles*, ed. citada, p. 8).

[52] Véase el corolario V, *Principles*, p. 20.

no es generado ni alterado sino por una fuerza impresa en el cuerpo que se mueve; pero el movimiento relativo puede engendrarse o alterarse sin que se imprima ninguna fuerza al cuerpo. Pues basta imprimir una fuerza a otros cuerpos con que se compara el primero, para que, al ceder ellos, cambie la relación en que consistía el movimiento o reposo relativo de ese otro cuerpo«[53]. Pero el distingo entre aceleración absoluta y relativa no sólo es una consecuencia al parecer obligada de la existencia de fuerzas reales, e indispensable por lo mismo para asegurar el alcance ontológico de la ciencia física. Además, según Newton, ese distingo puede establecerse empíricamente, mediante la observación de ciertos efectos de la aceleración absoluta, que no tiene la aceleración relativa. Si tomamos un balde lleno de agua colgado de una cuerda, y le imprimimos un movimiento rotatorio, el agua que contiene inicialmente no es afectada por el movimiento y sólo poco a poco llega a adquirirlo; si consideramos al balde mismo como marco de referencia, resulta que inicialmente el agua se mueve relativamente a él con un movimiento rotatorio (de sentido contrario al que imprimimos al balde), y luego poco a poco llega a estar en reposo. Cuando el agua se mueve respecto al balde y sigue en reposo respecto al suelo, se muestra idéntica a como estaba antes de que se iniciara la rotación; pero cuando llega a estar en reposo respecto al balde y se mueve con éste respecto al suelo, la superficie del agua se vuelve cóncava, y si el balde está muy lleno, una parte del agua se derrama. Esta diferencia tan notable entre ambas situaciones revela a Newton que la rotación del agua respecto al balde era sólo una rotación aparente; la rotación con el balde respecto al suelo, en cambio, una rotación real o absoluta. Newton es verdaderamente poco crítico en su interpretación de este experimento; en ningún momento ha determinado si el suelo, respecto del cual rota el balde, reposa o se mueve aceleradamente en el espacio absoluto. Además, como señala Mach, para estar seguros de que la interpretación newtoniana es correcta, y la tendencia centrífuga observable en el agua es de veras un efecto de su aceleración *respecto al espacio absoluto*, tendríamos que efectuar contrapruebas que eliminen la posibilidad de que esa tendencia se deba a la interacción del agua con los cuerpos que la rodean. De estas contrapruebas, Mach propone dos: habría que ver qué pasa si nuestro balde tiene paredes muy gruesas, de varias leguas de espesor; asimismo, habría que ver si el agua se quedará quieta cuando dejemos tranquilo el balde e imprimamos una rotación en sentido contrario al cielo de las estrellas fijas[54].

Antes de cerrar esta breve exposición de las concepciones del espa-

[53] *Principles*, p. 10.

[54] Ernst Mach, *Die Mechanik*, Darmstadt 1963, pp. 226, 222.

cio de Leibniz y de Newton, debemos referirnos a la estrecha asociación, en ambas doctrinas, entre las ideas de espacio y de tiempo. En cada una de ellas, la determinación de la naturaleza del tiempo guarda analogía con la respectiva determinación de la naturaleza del espacio. Es verosímil pensar que la concordancia formal entre leibnizianos y newtonianos en este punto animó a Kant a dar una solución común al doble problema de la naturaleza del espacio y la del tiempo. Tal vez era opinión corriente que sólo una solución común sería admisible. La asociación de los conceptos de espacio y tiempo en la idea de velocidad, la definición de la aceleración como una función del tiempo, ideas fundamentales de la nueva mecánica, habían sido conquistas importantes y difíciles del pensamiento[55]. En todo caso, debe haber parecido aventurado cualquier intento de disociar de este complejo la noción de tiempo y darle un tratamiento peculiar y separado. Sin embargo, el que le dan Newton y Leibniz es extraordinariamente insatisfactorio. Newton escribe: »El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y en virtud de su naturaleza, fluye uniformemente y sin relación con nada fuera de él«[56]. ¿Qué quiere decir esto? Decimos de un río que fluye uniformemente cuando por su cauce se desplazan volúmenes de agua iguales en tiempos iguales. Pero ¿qué puede significar la uniformidad en el fluir del tiempo mismo? ¿Y qué queremos decir con esto de que el tiempo *fluye*? Fluir es un proceso que requiere tiempo. ¿Hay pues otro tiempo en que el tiempo fluye?[56b]. Newton tiene que llegar a esta concepción absurda para legitimar su idea de una aceleración absoluta. En efecto, la magnitud del tiempo transcurrido desde un momento dado tiene que variar uniformemente, y de manera real y absoluta, para que pueda llamarse absoluta y real la aceleración definida como función de esa magnitud. Su intención se desprende del resto del texto citado: »Los días naturales, que ordinariamente son tenidos por iguales como medida del tiempo, en rigor son desiguales. Los astrónomos corrigen esta desigualdad, midiendo el movimiento de los cuerpos celestes según el tiempo correcto. Es posible que no exista un movimiento uniforme, conforme al cual pueda medirse exactamente el tiempo, pues todos los movimientos pueden acelerarse o retardarse; sólo el transcurso del tiempo

[55] Véase en la obra de N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, 1958, pp. 37-49, un estudio muy sugestivo de las dificultades con que tropezaron Galileo y Descartes en sus intentos de formular matemáticamente la ley de la caída libre, debido a que insistían en relacionar la velocidad final del cuerpo que cae con la distancia recorrida en la caída, no con el *tiempo* transcurrido durante ella.

[56] *Principles*, p. 6.

[56b] »Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset«. (Ak., II, 410n.; véase también KrV, A 183/B 226).

absoluto no puede ser modificado«[57]. Como no es posible comparar directamente la duración de dos lapsos de tiempo, sino sólo la de los diversos fenómenos que en esos lapsos ocurren, sólo podemos establecer la igualdad de esas duraciones si hemos postulado la uniformidad de algún proceso periódico sincronizado con ellas. Sólo razones de conveniencia pueden inducirnos a atribuir uniformidad a unos períodos y negársela a otros; no podemos, en rigor, invocar para este fin la ausencia o presencia de fuerzas que aceleren o retarden dichos procesos, ya que no disponemos de una medida absoluta y no convencional del tiempo transcurrido que nos permita discernir entre fuerzas reales y fuerzas aparentes, aceleraciones absolutas y aceleraciones relativas.

La determinación leibniziana del tiempo no es oscura como la de Newton; pero su misma claridad hace saltar a la vista su defecto. Define Leibniz frecuentemente el espacio como el orden de las cosas coexistentes —del mismo modo, agrega, es el tiempo el orden de las cosas sucesivas. Llama la atención que esta determinación del espacio apele a una característica temporal de los entes: a saber, su coexistencia, su existencia simultánea. Pero aún más notable es que figure un predicado temporal en la propia definición del tiempo. Determinar al tiempo como el orden de las cosas sucesivas equivale a determinarlo como el orden de las cosas temporalmente ordenadas. Tanto habría valido definir al espacio como el orden de las cosas mutuamente exteriores, de las cosas contiguas y distantes.

7

Ya en la primera obra de Kant, la disertación de 1746 sobre »la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas«, encontramos una referencia importante al problema del espacio. Kant se presenta allí como un partidario decidido de la concepción que hemos llamado leibniziana, según la cual las cosas preceden al espacio y lo hacen posible. »Es fácil mostrar —escribe— que no habría espacio ni extensión, si las sustancias no tuvieran fuerzas para actuar fuera de sí. Pues sin esta fuerza no hay enlace, y sin éste no hay orden, y sin éste, finalmente, no hay espacio«[58]. Si el espacio, concebido a la manera

[57] *Principles*, pp. 7-8.

[58] Ak., I, 23. El pasaje llamará la atención a quien conozca los textos pertinentes de la disertación de 1770 y la *Crítica*. Dirá este lector, invocando las palabras posteriores del propio Kant, que las sustancias no tendrían un »fuera de sí« donde actuar con su fuerza, si no hubiera espacio. Más interesante me parece destacar la continuidad entre el planteamiento de 1746 y los de 1770 y 1781. En el pasaje citado la fuerza condiciona el enlace y el orden íntimamente asociados al espacio.

de Leibniz como un sistema de posibles relaciones de orden, resulta de la acción de las fuerzas propias de las cosas espacialmente ordenadas, la estructura del espacio dependerá de la ley que regula esas fuerzas. Esta conclusión parece haber escapado al propio Leibniz, que se ofrecía para demostrar los axiomas que caracterizan la estructura del espacio, es decir, para derivarlos, conforme a las leyes de la lógica, de la noción misma de espacio. Kant declara circular la demostración bosquejada por Leibniz de que el espacio tiene tres dimensiones, basada en que por un punto es posible trazar hasta tres rectas mutuamente perpendiculares[59]. Da cuenta brevemente de sus esfuerzos inútiles por vincular la tridimensionalidad del espacio a las propiedades de los números naturales[60], y termina anunciando que, en su parecer, el espacio tiene tres dimensiones porque las fuerzas de las sustancias espaciales hacen sentir sus efectos en proporción inversa al cuadrado de la distancia entre la sustancia actuante y aquello sobre lo que actúa. Sería fácil mostrar que esta solución de Kant es tan circular como la criticada demostración de Leibniz; en efecto hace depender la estructura del espacio de la variación de una magnitud con la distancia, pero la noción misma de distancia supone que haya un espacio y sólo puede definirse si hemos precisado bastante su estructura. Pero no nos interesa tanto la verdad de esta doctrina que Kant luego abandona, cuanto las concepciones que implica y pone en juego. Por un lado es notable que invoque una de las ideas centrales de la física de Newton —duramente criticada en su tiempo por Leibniz— para apoyar en ella una concepción esencialmente leibniziana del espacio. Pero es muy importante también que ya en este primer escrito suyo, Kant rechace la idea, favorecida por Leibniz, de que las propiedades del espacio pueden fundarse en definiciones y las leyes de la lógica —de modo que los axiomas de la geometría fueran lo que Kant llamará más tarde proposiciones analíticas. Desde su primera obra Kant

Cuando en 1770 Kant se ha convencido de que las cosas espaciales y sus fuerzas no condicionan al espacio, sino, por el contrario, es éste quien hace posible aquéllas, concibe al espacio como aquello que ordena y enlaza lo espacial, una cierta ley de la mente, según la cual las cosas se yuxtaponen. Por último, cuando en la *Crítica* Kant juzga necesario negar al espacio toda función activa, pues es una forma de la sensibilidad, y la espontaneidad ordenadora y enlazante radica en el entendimiento, no concebirá ya al espacio como principio de orden, sino como aquello *que hace posible* que los objetos se enlacen y dispongan ordenadamente. Se ha invertido el planteamiento de 1746: el espacio posibilita (pero no determina) el orden y enlace que nos permiten hablar de que hay fuerzas y sustancias (conceptos ahora puramente relacionales).

[59] Véase Leibniz, *Theodicée*, Nº 351.

[60] Kant parece haber pensado un momento que el espacio tiene sólo tres dimensiones porque el 1, el 2 y el 3 son números primos, el 4 en cambio no.

los considera como proposiciones sintéticas[61]; aunque aquí, notablemente, pretende darles un fundamento empírico. »Porque todo lo que se cuenta entre las propiedades de una cosa debe poder derivarse de aquello que contiene en sí el fundamento completo de la cosa misma, también las propiedades de la extensión, entre ellas su dimensión triple, se fundaran en las propiedades de la fuerza que las sustancias poseen en relación con aquellas cosas a las que están vinculadas... Conforme a esto, estimo que las sustancias del mundo de que formamos parte poseen fuerzas esenciales tales que vinculadas entre sí difunden sus efectos en proporción inversa al cuadrado de las distancias; que el todo que surge de esto tiene en virtud de esta ley tres dimensiones; que esta ley es arbitraria, y Dios pudo elegir otra en vez de ella, por ejemplo la de la proporción inversa al cubo; que, por último, de una ley diferente, habría resultado una extensión con otras propiedades y dimensiones«[62]. La última tesis formulada por Kant dice claramente que nuestro espacio físico, con tres dimensiones y las demás características estructurales cuyas consecuencias analiza la geometría de Euclides, no es el único tipo de espacio que se puede concebir. Es dable pensar otros con mayor número de dimensiones, tal vez también con el mismo número de dimensiones, pero con diferencias en otras propiedades. Kant no comenta esta última alternativa, pero agrega una observación de muy amplio alcance: »Una ciencia de todos estos posibles tipos de espacio sería sin duda la geometría suprema que un entendimiento finito pudiera establecer«[63]. Desligada del supuesto de que la estructura del espacio puede determinarse sin apelar a otra verdad que los principios de identidad y no contradicción, la concepción leibniziana conduce sin esfuerzo a la concepción generalizada del espacio adoptada en la matemática moderna. No podía ser de otro modo, puesto que define al espacio como un conjunto de posiciones determinadas por sus relaciones mutuas, y hace residir lo específico de sus propiedades en el carácter de estas relaciones, y no en lo relacionado por ellas, que se concibe en forma abstracta, como posiciones neutras e indiferentes. Kant, imbuido de esta concepción leibniziana, pero convencido a la vez de que el espacio así definido admite muchas estructuras diferentes, estima por otra parte que no cualesquiera entes concretos son compatibles con estas estructuras; si concebimos el espacio no ya como un sistema de relaciones entre posiciones homogéneas, sino entre objetos bien determinados que las ocupan, la estructura del mismo quedará prescrita por la naturaleza de estos objetos, y especialmente por las leyes que regulan su interacción —ya que será ésta lo que dé lugar a su ordenación

[61] El distingo entre las proposiciones sintéticas y analíticas se explica en la Segunda Parte, Sección A, pp. 229-239.

[62] Ak., I, 24. [63] Ak., I, 24.

conjunta en un espacio. La geometría general, la »geometría suprema« podrá desarrollarse como una ciencia a priori, que deriva, según las leyes de la lógica, las consecuencias de los principios determinantes de las diversas estructuras espaciales concebibles. Pero la geometría del espacio físico es una ciencia empírica, un capítulo de la propia física, pues la estructura del espacio en que están las cosas reales dependerá de la naturaleza de éstas.

Un último comentario nos merece el pasaje con que termina el texto que hemos venido analizando. Kant ha admitido que aunque podemos idear espacios de cualquier número de dimensiones, »con la imaginación« no podemos figurarnos uno de más de tres. ¿A qué se debe esto? Kant responde que ello procede, a su juicio, de que »también nuestra alma recibe las impresiones de fuera según la ley de la proporción inversa del cuadrado de las distancias, y su naturaleza misma está hecha para no sólo padecer sino además actuar fuera de sí de esta manera«[64]. Aunque podemos concebir espacios con gran libertad, nuestra imaginación está atada, por nuestra propia naturaleza como entes mundanales, a no representarse otro espacio que el que efectivamente existe, el que forman entre sí las cosas de este mundo. Cabría preguntarse, puesto que nuestra naturaleza nos condena a representarnos el espacio como nos lo representamos ¿qué seguridad tenemos de que nos lo representamos como efectivamente es, de que la estructura que al espacio representado impone la naturaleza de nuestra mente concuerda con la estructura del espacio real, dependiente de la naturaleza de las cosas espaciales? Quien así pregunta, anticipando consideraciones propias del pensamiento maduro de Kant, no ha visto bien cuál es, según el pasaje que comentamos, la verdadero fuente de la limitación de nuestra representación imaginativa del espacio. Si la estructura del espacio real depende de la ley de interacción de las cosas espaciales, y la estructura del espacio percibido depende de la ley con que actúan sobre nosotros las cosas que percibimos en ese espacio, la identidad estructural del espacio real y el espacio percibido queda asegurada si la ley de interacción de las cosas es la misma ley con que actúan sobre nosotros, y esto es obvio si nosotros mismos somos una cosa entre las otras, y la acción sobre nosotros sólo un caso particular de la acción general de todas las cosas, las unas sobre las otras. Pero esta obvia y natural restricción de la representación perceptual del espacio, según la cual ella depende de las propiedades de lo percibido en la percepción, no bastaría para justificar la restricción de la representación imaginativa del espacio, para explicar nuestra incapacidad de *imaginar* un espacio

[64] Ak., I, 25.

distinto del espacio percibido. Según Kant esta incapacidad procede más bien de que nuestra propia acción sobre las cosas se rige por la misma ley que la acción de ellas sobre nosotros, y no podemos imaginar un espacio cuya estructura no esté en consonancia con la ley a que deben conformarse nuestros proyectos de acción. Aunque desechemos estas especulaciones de Kant por demasiado fantásticas y vagas, debemos tomar nota de que ya en 1746, a los veintidós años de edad, buscaba establecer un lazo estrecho entre el aspecto práctico de la vida y nuestra capacidad de imaginar el espacio. Esta preocupación parece olvidada en la *Crítica de la razón pura,* quizás por el hecho mismo de que en esta obra se analizan las funciones teóricas de la vida, con prescindencia que quisiera ser total de las funciones prácticas. Pero asoma de nuevo en el *Opus postumum,* donde Kant alude al papel que desempeñan los actos de palparse el cuerpo o mover las manos, en la formación de la representación del espacio[65].

El escrito de 1746 pone en conexión inmediata la concepción del espacio con un problema metafísico que veremos actuar como catalizador en la evolución del pensamiento de Kant. Me refiero al problema de la interacción entre los entes finitos, y en particular entre el alma y el cuerpo. Kant, como su maestro Martin Knutzen, no quiere aceptar que dicha interacción se reduzca a una pura apariencia, basada en un paralelismo o en una armonía preestablecida entre los procesos que parecen influir de hecho los unos sobre los otros. La concepción del espacio como consecuencia de la interacción real entre las cosas espaciales brinda, a juicio del joven Kant, una solución fácil de este problema: la existencia manifiesta del espacio atestigua la *interacción real entre las cosas espaciales. En particular, es seguro* »que el alma tiene que poder actuar hacia afuera, porque está en un lugar. Pues si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar *(Ort),* se encuentra que indica las acciones de las sustancias entre sí«. Igualmente fácil es entender cómo es posible »que la materia... imprima ciertas representaciones e imágenes en el alma. Pues la materia, cuando es puesta en movimiento, actúa sobre todo lo que está espacialmente vinculado con ella, por tanto también sobre el alma; es decir, altera el estado interno de ésta, en cuanto se refiere a lo externo. Ahora bien, el estado interno entero del alma no es otra cosa que el conjunto de todas sus representaciones y conceptos, y, en cuanto se refiere a lo externo, se llama status repraesentativus universi; por tanto la materia altera, mediante la fuerza que posee en el movimiento, el estado del alma, mediante el cual ésta se representa el mundo«[65b].

[65] O.P., Ak., XXI, 590, 594n. [65b] Ak., I, 20 y 21.

8

En 1755, Kant publica la *Historia natural y teoría general del cielo*. El subtítulo de la obra nos da una idea más precisa de su intención; se trata de un »ensayo acerca de la constitución y el origen mecánico de la entera fábrica del mundo, según principios newtonianos«. Para comprender su significado y alcance conviene recordar los antecedentes del problema que se propone resolver. La astronomía medieval, siguiendo precedentes griegos y árabes, piensa que la bóveda celeste y los siete astros errantes que la vista distingue de las estrellas son movidos por inteligencias separadas, al modo como nuestra alma mueve nuestro cuerpo. Las inteligencias de los astros errantes tenían un trabajo especialmente difícil, pues debían guiarlos una y otra vez, siguiendo reglas complejas, pero invariables, por la artificiosa trayectoria que atribuía a estos astros el sistema de Ptolomeo. La doctrina de las inteligencias astrales tenía un inconfundible sabor politeísta, y no es raro que se le opusiera esa misma escuela franciscana, que tanto se empeñara en el siglo XIV en concebir, contra Aristóteles, una filosofía verdaderamente cristiana. Juan Buridan proclamará que Dios no precisa la colaboración de otras inteligencias para asegurar el movimiento regular de los cielos; le basta imprimir a los astros un ímpetu o impulso que, al no encontrar resistencia, podrá moverlos indefinidamente según una pauta predeterminada. Es difícil entender cómo un simple impulso mecánico, aunque proceda de la mano de Dios, puede llevar a los astros por los complicados ciclos y epiciclos que postula el sistema ptolemaico. Todavía en el siglo XVI, la hipótesis de Copérnico que en un respecto simplifica la situación, pues suprime el formidable movimiento diurno de la bóveda de las estrellas fijas (reemplazado por la rotación de la tierra), ha venido en otro respecto a complicarla, pues demanda un sistema de epiciclos más complejo que el requerido hasta entonces[66]. Sólo con los descubrimientos de Kepler, a principios del siglo XVII, vino a quedar evidenciada la superioridad de la concepción heliocéntrica sobre el geocentrismo tradicional. El astrónomo alemán logró »salvar los fenómenos« mediante la suposición de que los planetas no se movían en círculo, sino según otra figura geométrica regular y conocida, la elipse. Su movimiento en esta trayectoria no es uniforme, pero obedece a una ley simple: la recta que une cada planeta al sol (ubicado en uno de los focos de la elipse) describe superficies iguales en tiempos iguales. Pero el descubrimiento máximo de Kepler, buscado por él a lo largo de toda su vida, fue la

[66] Sobre Copérnico, véase A. Koyré, *La révolution astronomique*, Paris 1961, pp. 17-115.

relación cuantitativa entre el movimiento de cada planeta y su posición respecto al sol. Los cuadrados de los períodos de traslación son proporcionales a los cubos de las distancias medias al sol. Esta concordancia en las determinaciones propias de los distintos planetas manifestaba que ellas obedecían a un plan unitario. La relación entre la distribución de los planetas en torno al sol y la velocidad con que se mueve cada uno era demasiado simple para ser un fruto del azar, lo bastante compleja para requerir un espíritu matemático que la hubiera estatuido. La admirable regularidad en la disposición y el movimiento de los planetas hablaba de la inteligencia suprema de su creador. Kepler y sus contemporáneos no piensan que el Dios cristiano anime directamente los movimientos planetarios. Conciben a Dios como un artífice, que fabricó una vez y echó a andar este reloj asombroso, regulado por mecanismos que la ciencia aspira a conocer. Ya Kepler pensó que la variación de la velocidad de cada planeta en función de su distancia al sol indicaba que el movimiento de aquéllos dependía de una fuerza ejercida desde éste. Newton determinará la ley a que obedece, y dará una solución universal y simple del problema. Las leyes de Kepler del movimiento planetario se deducen de la ley newtoniana de la gravitación universal, que a la vez da cuenta del misterio de la caída de los cuerpos pesados sobre la tierra[67]. Si suponemos que toda partícula de materia tiene la propiedad de atraer a las otras según la conocida fórmula de Newton, cualquier grupo de cuerpos, que cumpla ciertas condiciones iniciales, se moverá como lo hacen los planetas. El arquitecto del universo, para construir su reloj cósmico, tuvo solamente que darse unas esferas materiales del tamaño apropiado, disponerlas a ciertas distancias e imprimirles ciertas velocidades[68].

Tal es el estado del problema en tiempos de Kant. Su libro se propone mostrar cómo es innecesario suponer una intervención divina que prescriba condiciones iniciales precisas a los cuerpos que han de constituir el sistema planetario. El origen de éste puede explicarse, como dice el subtítulo, »mecánicamente«, esto es, sin supo-

[67] En un pasaje del *Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo*, Galileo asociaba los fenómenos de la caída libre y el movimiento de los planetas: »Digo —expresa Salviati— que lo que hace que la tierra se mueva es una cosa semejante a la que mueve a Marte y Júpiter... Y si él me informa qué es lo que mueve a uno de estos cuerpos, me comprometo a decirle qué hace moverse a la tierra. Más aún, se lo diré si él me enseña qué mueve hacia abajo las partes de la tierra«. (Galileo Galilei, *Opere*, a cura di Fernando Flora, Milano 1953, p. 596). ¿Insinúa Salviati que la causa es la misma en ambos casos, o representa este pasaje sólo la postura positivista que estima ocioso preguntar por las causas?

[68] Esta afirmación no es del todo exacta. Según Newton, el sistema planetario mantenido por la gravitación universal es inestable; para conservarlo, Dios tiene que rectificar de cuando en cuando el movimiento de los planetas.

ner la intervención de otros factores que los dados con la existencia misma de la materia. Partiendo de las condiciones iniciales más simples e indiferenciadas, la interacción de la materia conforme a sus leyes generales dará lugar a la formación de sistemas planetarios[69]. Basta que Dios cree un caos obediente a las leyes de Newton, para que, lenta, pero infaliblemente, se establezca el orden que asombra a los astrónomos. »... Tomo la materia del mundo entero en un desparramo universal y hago de ella un caos completo. Veo a la materia configurarse conforme a las leyes establecidas de la atracción y modificar su movimiento en virtud de la repulsión. Gozo el placer de ver surgir, sin apoyo de invenciones arbitrarias, por la acción de leyes mecánicas previamente establecidas, un todo ordenado, tan parecido al sistema cósmico que tenemos a la vista, que no puedo menos que pensar que es el mismo«[70]. Si el sistema solar es una inevitable consecuencia del caos, parece absurdo citarlo como testimonio de la inteligencia divina. La hipótesis de Kant favorecería, según esto, a la impiedad. El interesante prólogo del libro combate enérgicamente esta interpretación. Su doctrina hace resplandecer tanto más la grandeza del Creador, que supo elegir las leyes simples y universales, cuya acción infaliblemente trocaría el caos en orden. »Existe un Dios, justamente porque la naturaleza, aun en el caos, no puede proceder sino regular y ordenadamente«[71]. »La materia de que están hechas las cosas está sujeta a ciertas leyes, librada a las cuales tiene que producir necesariamente hermosas conexiones«[72]. Ya Leibniz había enseñado que la perfección de Dios se manifestaba en que sabía obtener una máxima riqueza y variedad en los efectos, con una máxima economía en los medios. Los contemporáneos deben haber aceptado la argumentación de Kant, pues la publicación de este libro no parece haberle perjudicado en su carrera académica.

[69] »Supongo que todas las materias de que constan las esferas —los planetas y cometas— pertenecientes a nuestro sistema solar, en el principio de todas las cosas, reducidas a su materia básica elemental, llenaban todo el espacio cósmico en que ahora esos cuerpos circulan. Este estado de la naturaleza, también si uno lo considera en sí y por sí, sin poner la vista en un sistema, *parece ser el más simple que puede seguir a la nada*«. (Ak., I, 263).

[70] Ak., I, 225 sq. El programa de construcción mecánica hipotética de la génesis del universo, que Kant se propone desarrollar aquí, había sido bosquejado ya por Descartes en la Quinta Parte del *Discurso del Método*. Véase Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam et Tannéry, VI, 42-45. Una hipótesis sobre el origen del sistema solar parecida a la de Kant y basada también en la aplicación de los Principios de Newton, había sido publicada en 1750 por el inglés Wright of Durham; Kant alude a ella en el prólogo de su libro (Ak., I, 231). Véase al respecto el artículo de F. A. Paneth citado en la Bibliografía. Johann Heinrich Lambert publicó en 1761 una hipótesis parecida, que según él había ya concebido en 1749 (véase la carta de Lambert a Kant del 13 de noviembre de 1765, Ak., X, 53).

[71] Ak., I, 228. [72] Ak., I, 228.

Pero no hay que olvidar que cuando, años después, Napoleón preguntó a Laplace, autor de una teoría cosmogónica parecida a la de Kant, qué papel desempeñaba Dios en su sistema, el astrónomo francés le respondió: »Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse«. Y la obra de Kant significó, de hecho, el fin del milenario connubio de la astronomía y la teología.

En el libro citado no se trata especialmente de la naturaleza del espacio. Pero hay por lo menos un pasaje que induciría a pensar que Kant, en esta aplicación de la mecánica de Newton, ha adoptado también la concepción newtoniana del espacio. Kant llama allí al espacio vacío, »esa infinita extensión de la presencia divina«[73]. Esta expresión no sólo parece implicar que el espacio vacío tiene una realidad propia, independiente de las cosas que lo llenan, sino además, históricamente, está asociada a los temas y representaciones característicos de la doctrina de Newton. En el escolio general de los *Principios* Newton había escrito que »Dios no es la eternidad y la infinitud, sino eterno e infinito; no es la duración ni el espacio, sino perdura y está presente. Perdura siempre y está presente en todas partes, y al existir siempre y en todas partes, constituye la duración y el espacio«[74]. Y en la cuestión Nº 28 de la *Optica*, comparaba el espacio infinito con una suerte de »sensorio« de Dios, en que Él »ve íntimamente las cosas mismas, y las percibe cabalmente y las comprende plenamente en virtud de su presencia inmediata a Él«[75]. No creo, sin embargo, que pueda sostenerse que Kant haya abandonado, ni siquiera transitoriamente, en la *Historia natural del cielo*, la concepción que sustenta antes y después, según la cual las cosas materiales con su interacción constituyen el espacio. Kant se preciaba de no seguir caminos trillados y estar siempre dispuesto a dar »vuelcos« intelectuales[76]. Pero, en este caso, además de inexplicable, el vuelco habría sido un tanto brusco: en el mismo año de publicación de la *Historia natural*, escribe, en la *Nova dilucidatio*, que »el lugar, la posición y el espacio son relaciones de las sustancias, por las cuales éstas se conectan con determinaciones recíprocas con otras realmente distintas de ellas«[77], y que »la noción de espacio se resuelve en las

[73] »...den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart«, Ak., I, 306, línea 33; en Ak., I, 312, línea 36 y Ak., I, 313, línea 27, se habla del »espacio infinito de la presencia divina«.

[74] Citado por Jammer, *Concepts of Space*, pp. 110-111.

[75] Newton, *Opticks*, New York, Dover, 1952, p. 370.

[76] Ak., I, 10; sobre los »vuelcos« *(Umkippungen)*, cf. la carta de Kant a Lambert del 31 de diciembre de 1765 (Ak., X, 55).

[77] Ak., I, 414.

acciones entrelazadas de las sustancias«[78]; y al año siguiente publicará la *Monadologia physica,* su exposición más completa de este punto de vista.

Es oportuno explicar el contexto en que aparece el pasaje que motiva estos comentarios. Figura en un capítulo titulado »De la creación en toda la extensión de su infinitud, espacial y temporal«. En él, Kant extiende al universo entero, la teoría concebida para explicar mecánicamente el origen del sistema planetario. Dios habría creado una cantidad infinita de materia, distribuida más o menos homogéneamente en un espacio infinito, y dotada de las tendencias que harán, paulatinamente, articularse en su seno infinitos sistemas planetarios —y sistemas de sistemas— organizados y diferenciados como el nuestro. Kant nos invita a ver »el espacio infinito de la presencia divina, en el cual se encuentra la provisión para toda suerte de formaciones naturales, sepultado en una noche quieta, lleno de materia, que servirá de ingrediente para los mundos que han de engendrarse en el futuro, y de impulsos para ponerla en movimiento, y que con una ligera agitación inician aquellos movimientos que un día animarán la inconmensurable vastedad de estos espacios yermos«. »La creación —agrega— no es la obra de un instante. Después que ha empezado con la producción de una infinidad de sustancias y materia, se mantiene activa con fecundidad creciente, a través de toda la eternidad. Transcurrirán millones y montañas de millones de siglos, en los cuales, unos tras otros, nuevos mundos y órdenes de mundos, . . . se organizarán y alcanzarán la perfección . . . La infinitud del tiempo futuro, que hace inagotable la eternidad, animará cabalmente todos los espacios de la presencia de Dios y los llevará poco a poco a la regularidad apropiada a la excelencia de su plan; y si en una osada representación pudiéramos abarcar . . . la eternidad entera, pódríamos ver también todo el espacio infinito lleno de órdenes cósmicos y la creación terminada«. Pero como en cualquier momento del tiempo, el pasado es finito, el futuro inagotable, la esfera de la naturaleza organizada es cada vez »sólo una parte infinitamente pequeña de ese todo, que contiene en sí las semillas de los mundos futuros, y aspira a desarrollarse, en períodos más largos o más breves, desde el rudo estado de caos«. Por esto, escribe Kant, »la creación no se completa nunca. Ha empezado una vez, pero no cesará jamás. Está siempre ocupada en sacar a luz nuevas escenas de la naturaleza, cosas nuevas y mundos nuevos. La obra que lleva a cabo tiene una relación con el tiempo que invierte en ella. No necesita menos de una eternidad para animar la vastedad ilimitada de los espacios infinitos con mundos sin número y sin término«[79].

[78] »Spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur«. Ak., I, 415.
[79] Ak., I, 313-314.

Esta hermosa página nos da una idea de la potencia de la fantasía especulativa que Kant sujetará más tarde al freno de la crítica. La concepción en ella expuesta no presupone, en modo alguno, un cambio en la doctrina del espacio. Dios puede haber creado simultáneamente la materia y el espacio, o creado el espacio en virtud de que crea la materia, con características relaciones de interacción entre sus fuerzas. En este capítulo Kant habla ordinariamente del »espacio de la materia ruda no organizada«, el »espacio infinito de la materia básica elemental difundida«, el »espacio del caos«[80]. Y muy poco después del pasaje sobre el espacio vacío que dio lugar a esta discusión, dice expresamente que la coexistencia de las partes de la materia »hace el espacio«. »La atracción —escribe— es, sin duda, una propiedad tan difundida de la materia, como la coexistencia, que constituye el espacio *(welche den Raum macht)* al vincular las sustancias mediante dependencias recíprocas, o, para hablar con más propiedad, la atracción es justamente esta relación universal, que une en un espacio a las partes de la naturaleza«[81].

Hay un sentido en que sería legítimo, dentro de una concepción estrictamente leibniziana, hablar del »espacio vacío de la presencia divina«. Veíamos que para Leibniz el espacio puro es el sistema abstracto de las posibles relaciones de coexistencia de un conjunto de entes. Pero Leibniz, al parecer, entiende que sólo es dable concebir un espacio único, cuya estructura estaría determinada por la idea general de coexistencia entre entes finitos. En tal caso, la idea de espacio puede pensarse sin hacer referencia a la naturaleza específica de los entes que lo llenen, y aunque sólo la existencia de estos entes puede conferir realidad al espacio así pensado, cabe admitir que la mera idea de espacio —irreal, pero bien determinada— precede en la mente divina a la decisión de crear tales o cuales cosas en él. Leibniz incluso sugiere que la idea del espacio puro (o vacío) regula esta decisión de Dios, en cuanto Dios no va a crear un menor número de entes de los que encontrarían cabida en el espacio, o, lo que es lo mismo, un número de entes inferior al máximo que puede coexistir[82]. En cambio, según la concepción del espacio que Kant esboza en 1746 y luego desarrolla en la *Monadologia physica* (1756),

[80] Ak., I, 321, línea 18; 312, línea 5; 315, línea 11; 316, línea 15.
[81] Ak., I, 308.
[82] ». . .Posito semel, ens praevalere non enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, *hinc,* etsi nihil ultra determinetur, *consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique* (seu ordinis possibilis existendi) *capacitate,* prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur«. Leibniz, *De rerum originatione radicali,* en *Die philosophischen Schriften,* ed. Gerhardt, VII, 304.

la naturaleza de las cosas espaciales determina la estructura del espacio; de modo que, si no especificamos dicha naturaleza, cabe sólo hablar de espacios, en plural. Aún así, no carece de sentido la idea de un cierto espacio puro o vacío; la mente que concibe todos los espacios posibles puede fijar su atención en uno de ellos, ya sea arbitrariamente, ya sea en consideración al tipo de cosas cuya existencia le conferiría realidad. Pero dentro de esta concepción del joven Kant —que sigue a Leibniz, pero no a la letra— la »presencia divina« se extendería, idealmente, a todos los espacios posibles y no a uno en particular; realmente, en cambio, a uno solo, pero no en su calidad de espacio vacío abstracto, sino en cuanto existe lleno por las cosas efectivamente creadas, cuya interacción lo constituye. Creo haber documentado satisfactoriamente la aseveración de que también en la *Historia natural,* Kant sustenta esta concepción del espacio; la discusión precedente habrá ayudado a precisar el alcance que es lícito atribuir a su frase sobre »el espacio vacío«.

9

La *Monadologia physica,* disertación latina presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg en 1756, quiere ser, según reza el título, una muestra del empleo que puede hacerse, en la ciencia de la naturaleza *(philosophia naturalis),* de »la metafísica unida a la geometría«. Tal empleo es indispensable para que la ciencia matemático-experimental de la naturaleza sea algo más que una mera descripción de las regularidades observables en los fenómenos de la naturaleza, y alcance un conocimiento del origen y la causa de esas regularidades[83]. »Aquí la sola metafísica ofrece ayuda y enciende la luz[84]«. Sin embargo, su aplicación en la ciencia natural resulta problemática, pues esta ciencia está unida inextricablemente con la geometría, que le ha hecho posibles sus grandes triunfos, y metafísicos y geómetras —leibnizianos y newtonianos— viven en la discordia, al punto de que parece más difícil lograr que la filosofía trascendental coopere con la geometría, que uncir a un mismo coche un grifo y un caballo. La metafísica niega que el espacio sea divisible hasta el infinito; la geometría lo afirma con su certeza habitual. La metafísica rechaza la existencia del vacío; la geometría sostiene que es necesario para la libre movilidad de los cuerpos. La geometría declara que la atracción o gravitación universal de los cuerpos difícilmente podrá explicarse por causas mecánicas, pues procede más bien de fuerzas ínsitas en los cuerpos mismos, que actúan en reposo y a distancia; la metafísica ve en esta concepción un vano juego de la fantasía[84b]. Kant se ha propuesto terminar este conflicto, y en este breve escrito que es un primer aporte a su solución, muestra cómo es posible superar la animadversión de la metafísica contra la divisibilidad infinita del espacio, si esta disciplina se allana a aceptar la existencia de fuerzas que actúan a distancia; cómo, por otra parte, la física puede prescindir de la hipótesis de que existe un espacio absolutamente vacío[85]. Veremos que esta solución kantiana se apoya en la concepción del espacio que bosquejó en el escrito de 1746 sobre las fuerzas vivas, concepción que, respetando la idea leibniziana básica, según la cual el espacio es un sistema de relaciones, ontológicamente dependiente de las cosas, la modifica, no obstante, en un aspecto esencial. La »advertencia preliminar« de la *Monadologia physica* sugiere claramente en qué estriba dicha modificación; pregunta cómo están constituidos los cuerpos por las partes de que constan, acaso llenan el espacio por la mera copresencia de sus partes primitivas o por el mutuo conflicto de sus fuerzas. La primera alternativa corresponde a la definición leibniziana del espacio como »el orden de los coexistentes«; la segunda a una versión más elaborada de la doctrina kantiana de 1746.

En la *Monadologia physica,* Kant demuestra la divisibilidad in-

[83] Kant se refiere, sin aprobarlos, a quienes en su tiempo defienden una concepción positivista de la física y, para evitar los extravíos inevitables en la marcha del hombre por el camino de la verdad, se niegan a admitir otros conocimientos que los respaldados por el testimonio inmediato de la experiencia. »Por este camino podemos exponer con seguridad las leyes de la naturaleza, pero no el origen y las causas de esas leyes. Quienes persiguen solamente los fenómenos de la naturaleza, distan tanto de comprender íntimamente las causas primeras y están tan lejos de alcanzar la ciencia de la naturaleza misma de los cuerpos, como quienes, subiendo cada vez más alto hacia la cima de una montaña, creyeran que van a coger el cielo con la mano«. Ak., I, 475.

[84] Ak., I, 475.

[84b] Giorgio Tonelli, en su obra *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768,* Torino 1959, pp. 177-185, resume admirablemente los antecedentes de esta polémica. Según la tabla en que recoge sus resultados (p. 185), la infinita divisibilidad de la materia es defendida por cartesianos y newtonianos, mientras la atacan los metafísicos alemanes, wolffianos y antiwolffianos; el vacío y la atracción a distancia, en cambio, son defendidos sólo por los newtonianos ingleses y holandeses, y atacados por los cartesianos y los metafísicos alemanes.

[85] En la *Historia Natural* Kant declara que se abstendrá de investigar la cuestión de si existe un espacio absolutamente vacío. Para los efectos de lo allí expuesto le basta suponer que hay un espacio prácticamente vacío, es decir, lleno de una materia tan sutil, que no afecte el movimiento de los cuerpos que en esa obra se estudian (Ak., I, 262n). En la *Monadologia physica* defiende abiertamente la inexistencia del vacío; explica la posibilidad del movimiento, aunque el espacio esté lleno, atribuyendo elasticidad a la materia; las diferencias de densidad entre los cuerpos se aclararían con la suposición —enteramente razonable— de que no todas las sustancias materiales tienen la misma inercia por unidad de volumen *(Monadologia,* proposiciones XIII, XI, XII).

finita del espacio —o, más exactamente, la de cualquier recta trazada en el espacio— apoyándose expresamente en varios de los postulados de Euclides. Kant se ocupa de insistir, en cada paso de la demostración, en que las construcciones pedidas son también *físicamente* posibles, porque quiere imponer su demostración también a quienes distinguen entre el espacio geométrico y el espacio natural[86]. Esta posibilidad física de las construcciones que la demostración requiere no la establece Kant empíricamente, ni siquiera mediante experimentos ideales, limitándose a aseverar que nadie discutirá que tal o cual construcción se puede hacer »no sólo en sentido geométrico, sino también físico«. La seguridad con que Kant afirma la validez de los postulados de Euclides también para el espacio físico, en una argumentación dirigida contra autores que distinguen el espacio físico del geométrico, revela que ni aun estos autores soñaban con afirmar una diferencia de estructura entre uno y otro espacio, y que tal vez ni siquiera tenían una noción muy clara de lo que el distingo defendido por ellos concretamente implicaba. La demostración de Kant es simple (fig. 3). Tomemos una recta L, que podemos prolongar indefinidamente[87]. Marquemos en ella puntos sucesivos

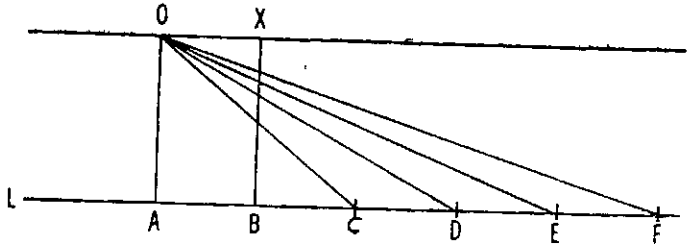

Fig. 3

[86b] Según Tonelli, *Elementi metodologici*, etc., p. 187, »la prueba de la divisibilidad de la materia, dada por Kant, no es sino una modificación parcial de una vieja prueba muy difundida, que se encuentra, acompañada de una figura muy similar a la de Kant, en las obras de Rohault (1739), Duhamel (1681), Keill (1705), Muys (1711), Rassiels du Vigier (1712), Desagouliers y Müller (1745); en Krüger (1740) se encuentra además la introducción de un cuerpo físico en la figura geométrica«.

[86] Tonelli, *op cit.*, p. 182, cita numerosos autores de la época que adoptaban esta posición, el más notable de los cuales es Crusius (véase su *Entwurf der notwendigen Vernuftwahrheiten*, Leipzig 1753, §§ 116-119). Según Tonelli, ya D. Sennert, en su *Epitome naturalis scientiae* (3ª ed., 1633), distinguía entre el continuo matemático y el continuo físico. Mme. de Châtelet, la distinguida física leibniziana y amiga de Voltaire, atribuye a los griegos la confusión entre »l'étendue geométrique et l'étendue physique«; dicha confusión habría engendrado »ces arguments si faux, et si spécieux contre la possibilité du mouvement« que la tradición atribuye a Zenón de Elea (Mme. de Châtelet, *Institutions de Physique*, París, 1740, p. 182 sq.; citado por Tonelli, *op. cit.*, p. 213, n. 70).

[87] Euclides, Postulado II: Prolongar una línea recta finita, continuamente, en línea recta. Vimos arriba que en el »lugar del mundo« aristotélico no cabía prolongar así una recta indefinidamente. Kant no duda un instante de que sea posible en el espacio natural en que vivimos. Comentando el Postulado II, Heath observa que debemos entender que Euclides quiso decir también que la recta finita sólo se puede prolongar de una sola manera —de suerte que dos rectas que tienen un segmento en común son idénticas.

A, B, C, . . . hasta el infinito[88]. Sobre el punto A levantamos la perpendicular AO. Sobre el punto siguiente B, levantamos una recta BX »igual a la anterior y puesta de igual modo«, es decir, también perpendicular[89]. Trazamos las rectas OC, OD, OE, etc. indefinidamente. »Nadie pondrá en duda que entre dos puntos cualesquiera, o, si queréis, entre dos mónadas dadas, puede trazarse una línea física«[90]. Estas rectas cortarán BX entre B y X, ya que, como observa Kant, ninguna recta que partiendo de O corte a L más allá de B puede pasar por X, ya que AO = BX, y por lo tanto, por mucho que prolonguemos la recta OX, distará de L siempre lo mismo[91]. Según va creciendo la distancia AC, AD, AE, la recta correspondiente OC, OD, OE . . corta a BX en un punto cada vez más próximo a X[92]. La distancia entre X y este punto de intersección se reducirá indefinidamente, sin anularse jamás, a medida que crezca ilimitadamente la magnitud del segmento AN determinado sobre la recta L. El trazo BX, en la vecindad de X, puede subdividirse indefinidamente. Como

[88] La distancia entre estos puntos es indiferente, pero es necesario que para toda magnitud M, por grande que sea, se pueda encontrar entre ellos un punto R, de modo que AR > M. Debemos entender que Kant quiso decir esto cuando habló de »puncta quaelibet, g, h, i, k, et sic in indefinitum«.

[89] Euclides, Postulado IV: Todos los ángulos rectos son iguales entre sí. Kant no expresa que el ángulo ABX sea recto como BAO, pero naturalmente, lo supone.

[90] Ak., I, 478. Euclides, Postulado I: Trazar una recta de todo punto a todo punto. Heath observa que »todo« significa »cualquiera«; entiende que Euclides afirma implícitamente que entre dos puntos puede trazarse una y sólo una recta. Kant utiliza este supuesto en su demostración.

[91] Los teoremas que Kant invoca aquí dependen en último término del célebre Postulado V (o de un equivalente suyo). Hemos transcrito este postulado en la nota 14. La dependencia resalta más si variamos ligeramente la construcción de Kant: levantamos las perpendiculares a L en A y en B, en la primera determinamos O y trazamos una perpendicular a AO que determina el punto X. Construimos luego OC, OD, etc., como antes. Del Postulado V se sigue directamente que la prolongación de OX no cortará a L en ningún punto y que todas las rectas que unen O con puntos de L situados más allá de B cortarán BX entre B y X, pues según el Postulado V cualquiera de estas rectas ON tiene que formar un ángulo AON menor que un recto, o sea, menor que AOX.

[92] Llamemos a estos puntos de intersección de OC, OD, OE, etc. con BX, respectivamente c, d, e, etc. Entonces, para cada $\varepsilon > 0$ (por pequeño que sea), habrá una magnitud M tal, que cuando el segmento de L, AR sea mayor que M, el segmento de BX, Xr sea menor que ε. Como X puede ser cualquier punto del espacio, es posible construir en torno a cualquier punto del espacio trazos menores que cualquier magnitud dada, que luego pueden tomarse como radios de una esfera que tenga ese punto como centro (Euclides, Postulado III). Esto equivale a la divisibilidad infinita del espacio.

X es un punto cualquiera, BX un trazo cualquiera, se ha probado la infinita divisibilidad del espacio. La prueba es rigurosa; irrebatible, por lo tanto, si admitimos sus supuestos. Kant no la reproducirá de nuevo en sus escritos, pero sostendrá invariablemente la conclusión que de ella se desprende.

Pero, aunque el espacio sea infinitamente divisible, la metafísica no puede aceptar que también lo sean los cuerpos. En efecto, como dice la proposición IV del escrito que comentamos, »un compuesto divisible hasta el infinito no consta de partes primitivas, esto es, simples«. Pues llamamos simples, las partes que no se componen de otras partes. Pero en un compuesto divisible al infinito no podemos señalar parte alguna que cumpla esta condición: llegamos a cada parte dividiendo el todo, pero todas las partes a que llegamos son divisibles a su vez. Por otro lado, un cuerpo consta forzosamente de partes indivisibles, pues consta de partes que, separadas las unas de las otras, poseen una existencia perdurable. Para partes así, la composición (en virtud de la cual constituyen un cuerpo) no es más que una relación, o sea, una determinación contingente, que puede suprimirse sin menoscabo de su existencia. Por tanto, se puede eliminar toda composición del cuerpo, y subsistirán, sin embargo, todas las partes que antes lo componían. Eliminada toda composición, las partes que restan carecen absolutamente de ella, y, por lo tanto, son partes simples. Son estos constituyentes simples de los cuerpos a los que Kant llama *mónadas,* esto es, *unidades;* en una nota insiste que el término designa aquí únicamente a los componentes elementales de la materia, sin que pretenda asimilarlos —como había hecho Leibniz— a las sustancias simples espirituales. Puesto que ninguno es divisible al infinito, cada cuerpo consta de un número finito de mónadas.

¿Cómo entender, sin embargo, que el espacio sea infinitamente divisible y no los cuerpos que lo llenan? He aquí el problema que llevaba a los autores que Kant critica a negar la divisibilidad del espacio, y que conducirá al propio Kant, más tarde, a afirmar la idealidad de los cuerpos. En este escrito juvenil, en cambio, se siente capaz de resolverlo sin sacrificar ninguno de los dos cuernos del dilema, ni la divisibilidad infinita del espacio demostrada por la geometría, ni la existencia de partes simples de los cuerpos exigida por la metafísica. »Nada —escribe— se opone tanto al desposorio de la geometría con la metafísica, como la opinión preconcebida y no suficientemente examinada, según la cual la divisibilidad del espacio que ocupa un elemento pone de manifiesto la división del elemento mismo en partes sustanciales«[93]. Kant sostiene que esta opinión no

[93] Ak., I, 480.

tiene fundamento, pero que ella sólo es superable si admitimos que »cada elemento simple de un cuerpo, o sea, cada mónada, no sólo está en el espacio, sino que llena un espacio, sin perjuicio de su simplicidad«[94]. Kant mostrará luego que esto sólo es posible si cada mónada está premunida de fuerzas cuya acción conjunta constituye el espacio. Pero la tesis citada no tendría defensa si el espacio tuviese una realidad sustancial y no fuese sólo un sistema de relaciones. Kant razona así: puesto que cada cuerpo consta de un número finito de partes simples, y el espacio que llena admite una división infinita, cada uno de estos elementos ocupará una parte divisible del espacio, o sea, llenará un espacio dado. La divisibilidad del espacio no se opone a la simplicidad de la mónada que lo llena, pues dividir un espacio no es separar partes que tengan, separadas, una existencia propia y autosuficiente, y no supone, por lo tanto, la existencia de una pluralidad de partes sustanciales. »Ya que, en verdad, el espacio no es una sustancia, sino cierto fenómeno de la relación externa de las sustancias, puede dividirse una relación doble de una misma sustancia sin perjuicio de la simplicidad o unidad de la sustancia. Lo que se halla a cada lado de la línea divisoria no es algo que se pueda separar de la sustancia, de modo que segregado de ella también conserve la existencia (como se requiere para la división real, que suprime la simplicidad), sino que es una acción de una y la misma sustancia, ejercida a uno y otro lado, o sea, una relación, en la cual puede advertirse alguna multiplicidad, sin que ello implique desmenuzar en partes la sustancia misma«[95]. El espacio se constituye por esta acción de unas sustancias sobre otras, por esta interacción de las sustancias. El espacio que llena la sustancia simple no resulta sin más de la mera existencia de esta; su fundamento hay que buscarlo en sus relaciones con las otras, lo que Kant llama sus relaciones externas. El espacio que ocupa la mónada no está determinado por una supuesta pluralidad de sus partes sustanciales, sino por su esfera de actividad. »Como el espacio se resuelve en puras relaciones externas, todo lo que es interno a la sustancia, es decir, la sustancia misma, sujeto de estas determinaciones externas, no está en rigor determinado por el espacio«[96].

Kant procede, en seguida, a definir la naturaleza de estas fuerzas propias de todas las mónadas, y cuya interacción constituye el espacio. Tiene que tratarse de una fuerza atractiva y otra repulsiva, pues una atractiva sola fundiría a las mónadas en una unidad in-

[94] Ak., I, 480. [95] Ak., I, 480.

[96] Ak., I, 481. Kant agrega poco más adelante: »Fuera de la presencia externa, esto es de las determinaciones relativas de la sustancia, hay otras internas, que si no existieran, aquéllas no tendrían un sujeto en el cual inherir. Pero las internas no están en el espacio, justamente porque son internas«.

extensa, una repulsiva sola acabaría destruyendo todo nexo entre ellas[97]. Es preciso además que la fuerza repulsiva decrezca con la distancia más rápidamente que la fuerza atractiva. En torno a cada mónada habría una esfera en cuya superficie ambas fuerzas se equiparan; esa superficie limitaría el espacio que cada mónada »llena«[98], la esfera de su impenetrabilidad. Kant pretende calcular *a priori* la ley según la cual cada una de estas fuerzas varía con la distancia. Sus »demostraciones« sólo consiguen hacer más claras las dificultades de esta doctrina que pretende derivar la existencia del espacio y su estructura de la interacción entre las fuerzas propias de las cosas espaciales. Aún admitiendo que *fuerza* significa »causa de modificación«, en general, y no específicamente »causa de variación de la velocidad« (en cuyo caso, la idea misma de fuerza presupondría la idea de espacio), ¿no es obvio que las nociones de fuerza atractiva y repulsiva envuelven una referencia a la distancia entre el ente que las ejerce y aquél sobre el cual actúan? ¿O, diremos que Kant califica así estas fuerzas en vista del efecto manifiesto que producen en el espacio constituido por ellas, sin el ánimo de esclarecer la manera como operan la constitución misma del espacio? Pero si es así, lo mismo habría valido postular una fuerza única espacio-constituyente, que se presente como atractiva y repulsiva sólo cuando se la determina a partir del mismo espacio que constituye; esta fuerza única nos permitiría entender el origen del espacio como sistema de relaciones entre las cosas espaciales con la misma claridad y precisión con que la *virtus dormitiva* del opio explica la acción estupefaciente de esta droga. Las fuerzas atractiva y repulsiva de Kant no lo hacen mejor, pues, como hemos visto, les atribuimos una naturaleza bien determinada y diferenciada sólo en cuanto son fuentes de cambios —de velocidad, de distancia— *en* el espacio, no en cuanto son fuentes del espacio mismo. Y en la derivación de la ley que las rige, Kant apela sin disimulo a la estructura conocida del espacio. La fuerza repulsiva

[97] Kant postula además que cada cuerpo posee una *vis inertiae*, igual a la suma de las inercias de sus componentes. Sin *vis inertiae* un cuerpo en movimiento sería detenido por el obstáculo más insignificante. El impulso que un cuerpo es capaz de imprimir a otro cuando choca con él es el producto de la inercia y la velocidad. La inercia es pues una cantidad que puede ser mayor o menor. No es necesario que todas las mónadas tengan la misma inercia. La densidad de un cuerpo depende de la relación entre inercia y volumen. Si las distintas mónadas pueden tener inercias diferentes aunque su volumen sea el mismo, no es necesario postular la existencia del espacio vacío para explicar las diferencias de densidad entre los cuerpos.

[98] En rigor, cada mónada ocupa el espacio entero, en cuanto su acción se extiende a todo. Por otra parte, la esfera limitada que ocupa en forma *exclusiva* (en cuanto el centro de otra mónada no puede penetrar en ella) es indefinidamente compresible.

debe ser inversamente proporcional al volumen en que actúa, ya que una fuerza que se difunde desde el punto central de este volumen, no puede actuar en sus confines, sin llenar cabalmente todo el lugar comprendido entre ellos; la fuerza será, pues, tanto más débil cuanto mayor sea el espacio en que se distribuye. Por otra parte, la fuerza atractiva actúa en la dirección opuesta; su punto de partida será la superficie esférica en que la atracción a una distancia dada hace sentir sus efectos; la intensidad de la atracción dependerá de la cantidad de puntos de esa superficie, desde los cuales puedan trazarse líneas de fuerza hacia el centro; será, pues, tanto más débil cuanto mayor sea la superficie en que se distribuye. De estos razonamientos —el primero de los cuales es por lo demás bastante oscuro y controvertible— Kant concluye que la fuerza repulsiva, inversamente proporcional al volumen de la esfera en que actúa, varía como el cubo de la distancia desde el centro al punto en que se ejerce; la fuerza atractiva, en cambio, inversamente proporcional a la superficie de la esfera, varía como el cuadrado de esa distancia. Parecería, pues, que Kant ha desistido del proyecto, esbozado en 1746, de derivar la estructura del espacio de las leyes que regulan la acción de las fuerzas de la materia, pues quiere establecer éstas apoyándose en teoremas de la geometría. Podría justificarse el procedimiento de Kant diciendo que, aunque las leyes de la dinámica son el *principium essendi* de la estructura del espacio, los teoremas de la geometría son el *principium cognoscendi* de las leyes de la dinámica —éstas, »lo primero según la naturaleza«, aquéllos, »lo primero respecto a nosotros«, conforme al conocido distingo aristotélico. Conviene, en todo caso, recordar que una argumentación muy parecida para establecer *las leyes que regulan las fuerzas atractiva y repulsiva de la materia* aparece en una obra de la madurez de Kant, *Los principios metafísicos de la ciencia natural* (1786), en cuyo contexto no puede sorprendernos que él intente basar la dinámica en la geometría, pues, cuando publica ese libro, ya ha venido sosteniendo desde hace años que el espacio es la condición de la posibilidad de las cosas espaciales[99].

IO

Los escritos siguientes de Kant no aportan nuevas luces al esclarecimiento del tema del espacio, y no hace falta que nos detengamos a analizarlos. En el *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* (1758) rechaza como absurda la idea de un movimiento o reposo absolutos. Este rechazo, directamente opuesto a la ortodoxia newtonia-

[99] Ak., IV, 518-521.

na, no implica, sin embargo, necesariamente que se conciba el espacio mismo como un sistema de relaciones fundado en las cosas que lo llenan. Aunque el espacio precediera y condicionara a las cosas espaciales, la homogeneidad de sus partes no permitiría determinar si un cuerpo se mueve o reposa relativamente a ellas; un cuerpo sólo puede decirse en movimiento relativamente a otro cuerpo diferenciado como él. »Empiezo a comprender que en la expresión del movimiento y el reposo me falta algo. No debo emplearla nunca en sentido absoluto sino siempre relativo. Nunca debo decir que un cuerpo reposa, sin indicar respecto a qué cosas reposa, y nunca declarar que se mueve, sin nombrar a la vez los objetos respecto a los cuales cambia su relación. Aunque quiera imaginarme como receptáculo de los cuerpos un espacio matemático vacío de toda criatura, esto no me servirá de nada. ¿Pues cómo distinguiré las partes del mismo y los distintos lugares, que no están ocupados por nada corpóreo?«[100].

La memoria presentada a fines de 1762 a la Academia de Berlín acerca de »la nitidez de los principios de la teología natural y la moral« aduce como un »ejemplo del único método seguro de la metafísica« la solución que había dado en la *Monadologia physica* al conflicto entre la divisibilidad infinita del espacio y la descomposición de los cuerpos en partes simples[101]. Pero en el *Intento de introducir en la filosofía el concepto de las cantidades negativas* (1763) comenta el deslucido papel que cabe a la metafísica en su conflicto con la geometría. Con todo, sus palabras no suponen que haya abandonado la concepción del espacio que le hemos visto defender hasta aquí. Se limita a señalar que la metafísica, cuando busca determinar la naturaleza del espacio y el principio supremo que permite comprender su posibilidad, haría bien en basar sus consideraciones en datos fidedignos, como los que puede procurarle la geometría. Kant condena a quienes sostienen, por ejemplo, que el espacio consta de partes simples, y pretenden salvar su artificiosa idea del espacio contra las críticas de los matemáticos, objetando que éstos no derivan sus conceptos de la verdadera naturaleza del espacio, sino los forjan arbitrariamente. Reitera, pues, opiniones que ya había defendido en la *Monadologia physica,* donde se ocupa especialmente de conciliar la divisibilidad del espacio con los principios de la metafísica. Pero el tono sarcástico es nuevo, y hace presentir un cambio: los filósofos encuentran »más cómodo mantenerse entre abstracciones oscuras y difíciles de poner a prueba, antes que vincularse a una ciencia que sólo participa de evidencias palmarias y comprensibles« y en que, por lo mismo, »el disparate docto no puede, con la misma facilidad

[100] Ak., II, 17. [101] Ak., II, 286-287.

que en otras partes, darse aires de profundo«[102]; rechazan con »arrogante insolencia« el concepto de lo infinitamente pequeño a que a menudo llega la matemática, cuando debieran, por lo menos, sospechar que no entienden lo bastante como para pronunciar un juicio al respecto; pero »es fácil adivinar qué bando prevalecerá en la disputa entre dos ciencias, una de las cuales supera a todas en certeza y claridad, mientras la otra está recién empeñada en alcanzar estas cualidades«[103].

En 1766 aparecen los *Sueños de un visionario, ilustrados con sueños de la metafísica.* La obra no se refiere a la cuestión de la naturaleza del espacio; pero sí, en cambio, a ese importante problema metafísico que Kant vinculaba con ella, según vimos, en su primer escrito: el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. Kant escribe a Mendelsohn a propósito de los *Sueños,* que se trata de saber »cómo el alma está presente en el mundo a las naturalezas materiales y a las otras de su misma especie«, o, en otras palabras, de establecer »el modo de su presencia en el espacio cósmico«[104]. La filosofía moderna ha heredado este problema con el dualismo cartesiano, el distingo tajante entre alma y cuerpo, la *res cogitans* y la *res extensa.* Planteado el asunto en estos términos resulta difícil, si no imposible, comprender cómo una sustancia inextensa, cuya operación propia es pensar, tener representaciones, puede entrar en interacción con cosas materiales, que sólo actúan o son afectadas por choques. Los pensadores del siglo XVII, confrontados con esta dificultad, le han dado soluciones extremas, como el ocasionalismo de Geulincx y Malebranche —que supone que Dios dibuja las percepciones en nuestra conciencia con ocasión del choque de los estímulos físicos con nuestros órganos sensoriales, y se encarga El mismo de ejecutar nuestros actos en el mundo material con ocasión de las decisiones de nuestra voluntad—; o como la doctrina spinocista del paralelismo psicofísico, inaceptable para la Europa cristiana. Vimos que Kant, en su escrito primerizo, junto con hacer suyo, sin más explicaciones, el repudio de su maestro Knutzen a estas soluciones especulativas, cree poder ofrecer una solución, a su juicio, fácil y segura, apelando a su concepción del espacio como fenómeno de la interacción de las cosas espaciales. En la *Monadologia physica* ha elaborado prolijamente esta concepción, pero de tal forma que, según se muestra en los *Sueños de un visionario,* no puede atribuirse al alma un lugar en medio de los cuerpos que interactúan. La concepción del espacio desarrollada en la *Monadologia physica* ayuda tal

[102] Ak., II, 170: »... weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonsten das Blendwerk der Gründlichkeit zu machen vermag«.
[103] Ak., II, 168, 167 sq.
[104] Carta a Mendelsohn, de 8 de abril de 1766, Ak., X, 71.

vez a entender la interacción real entre las sustancias corporales, pero no la interacción entre el alma y el cuerpo. Antes bien, como veremos, amenaza con hacerla imposible. No es nada inverosímil que este resultado haya contribuido poderosamente a decidir el vuelco en la concepción kantiana del espacio.

En su exposición de los *Sueños,* Kant acepta, para los efectos de la discusión, la doctrina de las escuelas, según la cual el alma es una sustancia simple —pues, si no lo fuera podría descomponerse y morir[105]. Pero no puede aceptar la pretensión cartesiana de »encerrar mi yo indivisible en un pequeño lugarcillo microscópico del cerebro, para que desde allí eche a andar las palancas de la máquina de mi cuerpo, o sea alcanzado por ellas«[106]. El lugar de mi alma en el mundo de los cuerpos es, sin duda, »ese cuerpo cuyas modificaciones son *mis* modificaciones«, »ese cuerpo es *mi* cuerpo y el lugar del mismo es *mi* lugar«. Pero no cabe precisar más el lugar del alma dentro de ese cuerpo: »Nadie es consciente en forma inmediata de un lugar particular de su cuerpo, sino de aquel que ocupa como hombre respecto al mundo en torno suyo... Donde yo siento, allí *estoy*. Estoy tan inmediatamente en la punta de los dedos como en la cabeza. Soy yo mismo quien sufre en los talones y a quien, emocionado, le late el corazón. Cuando me duele un callo, no siento la impresión dolorosa en una fibra cerebral, sino en la punta de los pies. Ninguna experiencia me enseña a mantener alejada de mí una parte de mis sensaciones... Exigiría por esto una demostración rigurosa antes de declarar absurdo eso que decían los escolásticos, que *mi alma está entera en todo el cuerpo y entera en cada una de sus partes*«[107]. Hemos visto que en la *Monadologia physica* Kant expone una manera de concebir cómo una sustancia simple puede »llenar« un espacio. La sustancia no tiene que ser espacial en sí misma; ocupará el espacio constituido por su propia actividad. Pero el intento de aplicar esta idea a las sustancias simples espirituales tropieza con un obstáculo: la esfera de actividad de la mónada física es exclusiva, la acción de las fuerzas de la mónada hace que dicha esfera, aunque compresible, sea absolutamente impenetrable; no puede entrar en ella el centro activo de otra mónada. En cambio, si el alma humana es una sustancia simple, realmente distinta de las que componen su cuerpo, su esfera de acción, como vimos, será coextensiva con la de éstas y no tendrá la característica impenetrabilidad, indispensable para que la idea expuesta por Kant tenga un sentido, y no sea una pura fórmula hueca. Si entendemos por espíritu una sustancia simple dotada de inteligencia, que llena un espacio en forma de excluir de él a toda otra sustancia, estos espíritus —con los que puede amasarse una bola, dotada de impenetrabilidad y sujeta, por tanto, a las leyes del choque— aunque tengan uso de razón, exteriormente no se distinguirán en nada de los elementos de la materia, que conocemos por lo demás sólo a través de las fuerzas en que se manifiesta su presencia externa, y de cuyas propiedades internas no sabemos nada. Es seguro, pues, que no llamaríamos espíritus a unas sustancias con las que pueden amasarse bolas. »Sólo podréis retener el concepto de espíritu, si concebís unos entes que pueden estar presentes aún en un espacio lleno de materia, entes, por tanto, que no poseen el atributo de la impenetrabilidad, y de los cuales uno puede juntar tantos como quiera sin formar nunca un todo sólido«[108]. Pero tener una definición de espíritu no implica que lo así definido exista, ni siquiera que sea posible. Su posibilidad puede darse por supuesta sin miedo a ser refutado, pero también sin ninguna esperanza de establecerla con razones. En todo caso, no es fácil comprender cómo una sustancia corpórea simple llena su esfera de acción, aunque Kant cree haber mostrado que ello no es imposible. »Del mismo modo, no se me opondrá al menos ninguna imposibilidad demostrable, aunque la cosa misma sigue siendo incomprensible, si sostengo que una sustancia espiritual, aunque es simple, *ocupa,* no obstante, un lugar (es decir, puede actuar de modo inmediato en él) sin *llenarlo* (es decir, sin oponer resistencia a las sustancias materiales allí presentes) «[109]. Cabe siempre preguntarse qué clase de acción inmediata es ésta con que el espíritu ocupa un lugar y no lo llena. Visiblemente, dicha acción no puede ejercerse sobre las sustancias materiales, pues el espíritu no les opone resistencia. ¿Y cómo podría, sin oponerles resistencia, retardar o acelerar sus movimientos, que es la única manera de ejercer una acción sobre ellas, de conseguir con ellas efectos que sin esa acción no se hubieran conseguido?

Me parece que estos esbozos de solución del problema de la interacción entre alma y cuerpo lo dejan en el mismo estado deplorable en que se encontraba. Sólo la nueva doctrina kantiana del espacio permitirá dar un paso verdaderamente decisivo en este sentido[110]. Kant mismo era consciente de la insuficiencia de las ideas bosquejadas en los *Sueños de un visionario:* Nuestra experiencia no proporciona los datos que se requerirían para resolver este problema; ¿qué tiene de raro que no podamos comprender la interacción entre un espíritu y un cuerpo, »dado que nuestros conceptos de las acciones externas se abstraen de las de la materia, y están asociados siempre a las condiciones de presión o de choque, que en este caso no se

[105] Se entendía, además, que la simplicidad del alma que piensa es un requisito indispensable para la unidad del pensamiento. Kant atacará este supuesto en la *Crítica de la razón pura* (KrV, A 351 sqq.).
[106] Ak., II, 324 sq. [107] Ak., II, 324-325.

[108] Ak., II, 321. [109] Ak., II, 323. [110] Véase más adelante, p. 505.

cumplen?«[111]. La doctrina metafísica de los entes espirituales »puede completarse, pero en sentido *negativo*, esto es, en cuanto fija con seguridad los límites de nuestra penetración intelectual y nos persuade de que los distintos fenómenos de la *vida* en la naturaleza y sus leyes son todo lo que nos es dado conocer; que el principio de esta vida, es decir, la naturaleza espiritual, que uno no conoce, sino adivina, jamás puede concebirse positivamente, pues en todas nuestras sensaciones no se encuentran datos para ello, de modo que uno tiene que ayudarse con negaciones para pensar algo tan distinto de todo lo sensible; pero que aún la posibilidad de tales negaciones no se basa en la experiencia, ni en inferencias, sino en una invención fantástica a que recurre una razón desprovista de todo otro auxilio«[112]. El pensamiento de Kant estaba maduro, sin duda, para una crítica de la razón, que terminase con las fantasías y los pseudoproblemas de la metafísica.

II

En la *Investigación acerca de la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* Kant sostiene que esa nitidez sólo puede alcanzarse si la metafísica reforma su método. No debe imitar los procedimientos de la matemática, la cual parte de conceptos arbitrarios, que por serlo pueden definirse bien. La metafísica tiene que partir de representaciones dadas, aunque no pueda formarse inicialmente un concepto claro y distinto de ellas. Pero aun un concepto provisorio, incompleto de la representación dada, puede servir de base a conclusiones importantes. Kant recomienda, pues, que no se empiece con definiciones, sino se busque primero cuidadosamente en el objeto aquello que sobre él se sabe con inmediata certeza, aun antes de haberlo definido exactamente. De estas evidencias inmediatas hay que derivar las consecuencias, »procurando principalmente obtener sólo juicios verdaderos y completamente ciertos acerca del objeto«[113]. ¿De qué naturaleza son estas representaciones dadas en que ha de apoyarse la metafísica? Hay pasajes en sus escritos de este tiempo que inducirían a asimilarlas a los datos en que se fundan las ciencias empíricas. Acabamos de ver que en los *Sueños de un visionario* Kant asevera que no podemos conocer el principio de la vida, porque »para ello no se encuentran datos en todo el conjunto de nuestras sensaciones«[114]. En la misma obra afirma que la metafísica, para determinar cuáles de sus problemas admiten solución y cuáles no, debe preocuparse de establecer la relación entre ellos y

[111] Ak., II, 327. [112] Ak., II, 351 sq. [113] Ak., II, 285.
[114] Ak., II, 351 sq.

»aquellos conceptos de experiencia *(Erfahrungsbegriffe)*, sobre los cuales tienen que apoyarse siempre todos nuestros juicios«[115]. No es verosímil, sin embargo, que Kant haya creído ni por un instante que las verdades necesarias y universales de la metafísica debiesen, o siquiera pudiesen, fundarse en conceptos empíricos abstraídos de los datos sensoriales. El lenguaje de Kant en la década del sesenta tiene a veces un marcado sabor empirista, pero los procedimientos intelectuales efectivamente aplicados en sus trabajos de este tiempo concuerdan, en lo esencial, con los métodos que prevalecen en su obra posterior. Debemos pensar, pues, que cuando habla de »experiencia«, Kant se refiere en esta época a toda forma de saber inmediato y vivido, también a aquellas que por su claridad y certeza, y porque son fuente de conocimientos universales y necesarios, luego se abstendrá de llamar con ese nombre. La filosofía crítica descansa en todas sus partes en formas de saber de este tipo, a la vez necesario y cierto, e inmediato y vivido. Ella se preocupa de precisar su alcance y distinguir sus variedades. En general, éstas coinciden todas en cuanto se vinculan de uno u otro modo a la conciencia de sí, son modos o condiciones o consecuencias de ese saber acerca de sí misma, su peculiaridad y sus normas, que caracteriza a la vida del espíritu. En la década del sesenta Kant todavía no ha explorado y diferenciado estas formas de saber inmediato en que quiere cimentar la metafísica y que confunde bajo el nombre común y un tanto perturbador de »experiencia«. Pero en algunos textos agrega a este nombre un adjetivo que, si bien a primera vista no hace sino aumentar nuestro desconcierto, en definitiva, es signo, a mi parecer, de que Kant ya había encontrado el camino por el cual su pensamiento marcharía más tarde. En la memoria *Sobre la nitidez de los principios* cierra el pasaje que citamos al comienzo de esta sección, declarando que »el auténtico método de la metafísica es, en el fondo, el mismo que Newton introdujo en la ciencia natural«[116]. Del mismo modo como en esta ciencia se busca, a través de experiencias seguras, con ayuda de la geometría, las reglas conforme a las cuales ocurren ciertos fenómenos de la naturaleza, así también en la metafísica debéis buscar »mediante una segura *experiencia interna*, es decir, *una conciencia inmediata y evidente*, aquellos caracteres que ciertamente pertenecen al concepto de alguna determinación universal, y aunque no conozcáis en seguida la esencia completa del objeto, podéis serviros de ellos para derivar muchas cosas relativas al mismo«[117]. La »experiencia interna« de que habla este pasaje tiene sin duda una estrecha conexión con el »sentido interno« del que se dice, al final del escrito de 1768 sobre las regiones del espacio, que para él, para el sentido interno, es intuitivamente obvia la

[115] Ak., II, 367 sq. [116] Ak., II, 286. [117] Ak., II, 286. Yo subrayo.

tesis de dicho escrito[118]. Lo que aquí se llama de este modo no puede ser el mismo »sentido interno« de que tratan las obras de la madurez de Kant. Este último, justamente, no puede captar »intuitivamente« la verdad de una tesis sobre la naturaleza del espacio; el espacio y lo espacial le son del todo ajenos. Además, Kant lo concibe como uno de los dos aspectos de nuestra receptividad sensorial, como una capacidad de darse cuenta de los propios estados, entendidos como modificaciones pasivamente acogidas. Una mera conciencia de estados, por fuerza circunstanciales y variables, no puede servir de base a las verdades de la metafísica, en particular a aquella verdad descrita en 1768 como obvia para el »sentido interno«. Se trata aquí, como veremos en seguida, no de un dato sensorial, sino de una condición de posibilidad de los datos sensoriales, de un elemento permanente de nuestras representaciones. Es razonable, pues, conjeturar que Kant en estos escritos de la década del sesenta, elige la denominación »sentido *interno*«, »*experiencia* interna«, para nombrar a las diversas formas de conciencia inmediata y evidente en que sostiene debe fundarse la metafísica, porque ya sospecha, aunque todavía no las ha analizado y clasificado, que todas las conciencias de este tipo no son sino los diversos aspectos y supuestos de la conciencia de sí. Por lo demás, este uso de las palabras no se aparta de la tradición: sabemos que para Locke el sentido interno no es conciencia de estados, sino conciencia de las operaciones de la mente, y como tal, un ingrediente esencial de estas operaciones mismas, que son mentales justamente porque se efectúan a sabiendas, porque envuelven conciencia de sí[119]. En el citado escrito de 1768, la »conciencia inmediata y evidente« a que se apela no concierne en rigor a operaciones de la mente; su tema es más bien, como hemos dicho, el espacio, que se revela, de esta suerte, unido por un vínculo estrecho y peculiar a la conciencia de sí. En ese escrito Kant está lejos de extraer las consecuencias de este descubrimiento, el cual está meramente implícito en el desarrollo de una investigación sobre la naturaleza del espacio, que apela a esta evidencia de lo que allí se llama »sentido interno« únicamente como un nuevo recurso para decidir esa vieja cuestión. Pero el escrito de 1768 representa sin duda un paso decisivo hacia el establecimiento de una de las doctrinas básicas de la filosofía crítica, aquella precisamente que hará posible, como decíamos, la articulación de las demás: la doctrina según la cual nuestra representación del espacio (y del tiempo) es una fuente peculiarísima de saber inmediato y a la par necesario, ligada inextricablemente a la conciencia de sí.

[118] Ak., II, 383, línea 28.

[119] Locke, *Essay on human understanding*, Bk., II, ch., I, § 4. Debemos señalar, eso sí, que la *Metaphysica* de Baumgarten define el sentido interno como representación del *estado de mi alma* (§ 535). Sobre la interesante concepción del sentido interno en Andreas Rüdiger, véase Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1964, pp. 84-86.

I, 2

El breve artículo *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*[120] propone una »prueba evidente« de que »el espacio absoluto posee una realidad propia independientemente de la existencia de toda materia y es incluso el fundamento primero de la posibilidad de la composición de ésta«[121]. Esta tesis contradice abiertamente la doctrina de procedencia leibniziana acerca de la naturaleza del espacio que Kant ha defendido en sus escritos anteriores. Para que no quepa ninguna duda al respecto, Kant censura expresamente al »concepto de muchos filósofos modernos, particularmente de los alemanes, según el cual el espacio consiste sólo en la relación externa de las partes yuxtapuestas de la materia«[122]. ¿Significa esto que Kant ahora adhiere a la doctrina newtoniana de la existencia real del espacio absoluto? Su argumentación en este artículo es original y novedosa, y no recurre a los experimentos y razones que solían aducir los newtonianos. Además, su prueba de la prioridad ontológica del espacio respecto de las cosas espaciales no conduce forzosamente a la doctrina de Newton; excluye, sí, las doctrinas de Leibniz y del joven Kant, pero es perfectamente compatible, como veremos, con la nueva doctrina del espacio que Kant, en 1770, opondrá a Leibniz y a Newton. Por otra parte, en 1768 Kant aún no publicaba esta doctrina, y probablemente ni siquiera la había concebido; de suerte que, al menos para sus lectores, el artículo sobre las regiones del espacio tiene que haber aparecido como una adhesión expresa a la tesis newtoniana. Kant no ayuda en absoluto a impedir esta interpretación. No sólo declara, como vimos, que probará que el espacio absoluto posee una realidad propia e independiente, sino que además cita a Leonhard Euler, conocido defensor del newtonismo, como autor de un intento, insuficiente a su juicio, para probar a posteriori esa misma tesis[123]. Por último, al final del artículo, se refiere de paso a los »agudos filósofos« que han acogido en »la doctrina de la ciencia natural« este concepto del espacio

[120] *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, aparecido en los *Königsberger Frag- und Anzeigungsnachrichten*, Año 1768, números 6-8.

[121] Ak., II, 378. [122] Ak., II, 383.

[123] Aunque Euler combate algunas de las doctrinas físicas de Newton, en la cuestión del espacio hace causa común con él contra el leibnizianismo; igual que Kant, sin embargo, se resiste a aceptar en toda su crudeza la concepción del espacio absoluto como un receptáculo que subsiste por sí mismo. Véase la exposición de las ideas de Euler sobre el espacio en Cassirer, *El problema del conocimiento*, trad. de W. Roces, México, 1956, vol. II, pp. 404-416.

»como lo piensa el geómetra«, que él acaba de justificar filosóficamente. Es difícil imaginarse que un lector de la época no entendiera que estos »agudos filósofos« eran precisamente Newton y sus discípulos[124].

La prueba con que Kant quiere resolver el problema de la naturaleza del espacio es un buen ejemplo del nuevo método que le hemos visto recomendar para la metafísica. Para decidir la cuestión en disputa no hace falta disponer de una definición exacta y completa de espacio. Basta invocar un hecho palmario, »inmediato y evidente«, accesible a todos: para determinar cabalmente los caracteres espaciales de un cuerpo no sólo hay que indicar las posiciones relativas de sus partes, sino además la orientación de las mismas con respecto a las regiones del espacio. Kant juzga que esta orientación no consiste meramente en una relación de las partes del cuerpo respecto a ciertos lugares dados fuera de él, sino en una relación suya »con el espacio universal considerado como una unidad, de la cual cada extensión debe estimarse una parte«[125].

Atendamos a la evidencia invocada: como el espacio tiene tres dimensiones, por cualquier punto del mismo pueden construirse tres planos perpendiculares entre sí; cada uno de ellos divide el espacio en dos regiones; los tres planos lo dividen, pues, en un total de seis regiones. »Como todo lo que está fuera de nosotros lo conocemos a través de los sentidos sólo en la medida en que se encuentre relacionado con nosotros«[126], no es nada de raro que nuestra capacidad para distinguir entre las regiones del espacio se funde en la conexión de esos tres planos con nuestro cuerpo. Un plano perpendicular a la altura del cuerpo divide el espacio en las regiones de *arriba* y de *abajo*. Otro, perpendicular al anterior y dispuesto de tal suerte que divida nuestro cuerpo en dos mitades externamente similares, permite distinguir *izquierda* y *derecha*. Por último, un tercer plano, perpendicular a los otros dos, divide el espacio en las regiones de *atrás* y *adelante*. »En una hoja escrita, por ejemplo, distinguimos primero las partes superior e inferior de la escritura, advertimos la diferencia entre el anverso y el reverso de la hoja, y luego atendemos a la disposición de los rasgos de escritura de izquierda a derecha, o al revés. La posición recíproca de las partes ordenadas sobre la superficie es la misma, y en todos sus detalles conserva la misma figura; como quiera que volvamos la hoja; pero la diferencia de las regiones es en esta representación tan importante y está tan estrechamente ligada a la impresión que hace el objeto visible, que la misma escritura, mirada de modo que vaya de derecha a izquierda lo que antes se orientaba en la dirección contraria, se vuelve irreconocible«[127]. No sólo el reconocimiento de los signos convencionales del alfabeto, también la identidad de ciertas especies animales y vegetales depende de la orientación de sus figuras con respecto a las regiones del espacio. La cabellera humana forma un remolino de izquierda a derecha. El lúpulo se enrolla de izquierda a derecha en la vara que lo apoya; las habas, en cambio, lo hacen en el sentido opuesto. Casi todos los caracoles, con excepción, dice Kant, de unas tres especies, están orientados —vistos desde arriba— de izquierda a derecha. Kant advierte que estas diferencias en la orientación de las figuras de los ejemplares de diversas especies de seres vivos nada tienen que ver con el hemisferio en que habitan ni, por lo tanto, con la rotación de la tierra. Se trata de un carácter intrínseco de cada especie, transmitido de generación en generación. No debemos olvidar que los seres vivos, clasificados en especies invariables conservadas por la transmisión hereditaria de sus caracteres determinantes, han sido uno de los modelos que inspiraron a la metafísica tradicional su idea de la sustancia indivisible e independiente, organizada por una esencia propia. No es indiferente, pues, la observación de Kant sobre la diversa orientación característica de varias especies animales. Los rasgos propios de la especie —según la doctrina ontológica tradicional— o son constitutivos de la esencia o son una consecuencia necesaria de los principios constitutivos de la esencia. La esencia, a su vez, es la forma de la sustancia, lo que hace que sea lo que es el existente por antonomasia, el ente *per se* que sustenta el ser de todo otro ente que pueda existir. Si la orientación con respecto a las regiones del espacio supone, como Kant sostiene, una relación con el espacio universal, su observación acerca del lúpulo y los caracoles significa que estas existencias sustanciales, en virtud del principio mismo que las hace ser lo que son, están referidas al espacio universal, y condicionadas en su esencia misma por él. La misma conclusión vale por lo demás para toda sustancia corpórea, pues, como tal, tiene necesariamente una figura, a cuya determinación completa pertenece también la orientación con respecto a las regiones del espacio.

Kant introduce un concepto preciso, con el objeto de aclarar y ordenar los hechos expuestos. Dice que llamará »a un cuerpo, enteramente igual y semejante a otro, pero que no puede ser encerrado entre los mismos límites que éste, su *contrapartida incongruente*«[128]. Para explicar mejor esta noción, conviene definir primero el concepto de cuerpo rígido: llamamos así un cuerpo tal que la distancia entre dos

[124] Friedrich Kaulbach sostiene que Kant jamás profesó adhesión a la doctrina newtoniana del espacio *(Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und bei Kant,* Köln 1960, p. 86 n; cf. p. 95). No quisiera contradecir al prof. Kaulbach en este punto; pero creo que si él tiene razón, habría que concluir que en el escrito de 1768 Kant ha querido aparentar tal adhesión ante su público.

[125] Ak., II, 378. [126] Ak., II, 378. [127] Ak., II, 379. [128] Ak., II, 382.

puntos cualesquiera de él no varía jamás. Decimos que dos cuerpos rígidos son congruentes si es posible llevar uno a ocupar exactamente la posición que ocupaba el otro, dentro de los mismos límites. Ello supone que los dos cuerpos, llamémosles X e Y, satisfagan las condiciones siguientes: (1) que pueda establecerse una correspondencia entre los puntos de X y los de Y de suerte que a cada punto x de X corresponda un punto $y = f(x)$ de Y; (2) que esta correspondencia preserve las distancias, esto es, que si $d(a, b)$ es la distancia entre dos puntos a y b de X y $d[f(a), f(b)]$ es la distancia entre los puntos correspondientes $f(a)$ y $f(b)$ de Y, entonces, invariablemente, $d(a, b) = d[f(a), f(b)]$. Estas condiciones necesarias de la congruencia entre cuerpos rígidos no son, sin embargo, condiciones suficientes: es posible imaginar un par de cuerpos rígidos que satisfacen ambas condiciones y que, sin embargo, no son congruentes, esto es, no pueden, como dice Kant, ser encerrados dentro de los mismos límites. Son estos cuerpos los que denomina »contrapartidas incongruentes«. Ejemplos aproximados son la mano izquierda y la derecha; más exacto, cualquiera de estas manos y su imagen en un espejo (considerada como si fuera un cuerpo, y no una mera imagen bidimensional). Kant da una regla para la construcción de las contrapartidas incongruentes cuya misma precisión y aplicabilidad asegura la legitimidad de este concepto: desde cada punto x_i de un cuerpo X bájese la perpendicular a un plano cualquiera M; sea $p(x_i)$ la magnitud de la perpendicular, esto es, la distancia de x_i a M; si prolongamos cada perpendicular del otro lado de M, a la distancia $p(x_i)$ de M, o sea, $2p(x_i)$ de x_i, determinamos un punto y_i; el conjunto de estos puntos determina un cuerpo Y que es una contrapartida incongruente de X. X e Y satisfacen evidentemente, por construcción, las condiciones (1) y (2) arriba indicadas; por otra parte es intuitivamente obvio que X no puede ser llevado a coincidir con Y sin deformarlo.

La posibilidad de las contrapartidas incongruentes implica que la figura de un cuerpo no depende únicamente de las distancias entre los puntos discernibles en él, de modo que la determinación del espacio que el cuerpo ocupa no puede efectuarse en forma completa si no se conocen más datos que las posiciones relativas de sus partes. Las solas relaciones entre las partes no bastan para establecer la identidad del cuerpo como cuerpo. Dos cuerpos pueden estar formados por partes exactamente iguales dispuestas entre ellas del mismo modo, y, sin embargo, haber »una diferencia interna« entre ambos, a saber, »que la superficie que limita a uno no puede contener al otro«. »Por cuanto esta superficie delimita el espacio corporal del uno, y no puede servir de límite al otro, como quiera que lo demos vuelta, esta diferencia tiene que basarse en un fundamento interno. Pero este fundamento interno no puede depender en la manera diversa como se enlazan las partes del cuerpo; pues en este respecto . . . ambos pueden ser enteramente iguales«[129]. Kant concluye que la »diferencia interna« indicada sólo puede fundarse en una relación de cada cuerpo con el espacio absoluto; como sin esta relación no queda íntegramente determinada la figura del cuerpo, el espacio absoluto es una condición de la existencia del cuerpo como tal. Kant parece entender que cada cuerpo, para ser el que es, tiene que vincularse directamente a este principio posibilitante único, el espacio universal del que es sólo una parte el volumen que el cuerpo ocupa. Dice, por ejemplo, que la primera mano que Dios creó tenía que ser izquierda o derecha aunque no hubiera otra mano, ni cuerpo alguno con el cual compararla. La orientación de la mano estaría dada entonces con respecto al espacio vacío, aunque no hubiera en él otro marco de referencia que el constituido por la mano misma, obviamente inútil para diagnosticar su orientación. Esta manera de ver no sólo es controvertible, sino además innecesaria para sostener la tesis sobre la naturaleza del espacio que Kant defiende en este escrito[130]. Una cosa se ha establecido claramente: nuestra representación de los cuerpos incluye la posibilidad de descubrir entre ellos peculiaridades de figura que no se desprenden de una descripción exhaustiva de las relaciones internas entre las partes de cada cual; para conocer definidamente estas peculiaridades no podemos atenernos a cada cuerpo tomado por sí mismo, sino tenemos que compararlos entre ellos, ordenándolos con respecto a un mismo marco de referencia; dicho marco puede estar dado por uno de ellos, pero entonces

[129] Ak., II, 382.

[130] *El planteamiento de Kant es en todo caso el único admisible para la metafísica* tradicional, que suponía que la mano puede existir por sí misma, aunque no haya otro cuerpo alguno en el universo. En efecto, la propiedad que tiene la mano de convenir a un lado determinado del cuerpo humano le pertenece, bajo ese supuesto, a ella por sí misma, aunque tal cuerpo aún no exista. Pero esta propiedad no puede determinarse en términos de las relaciones entre las partes de la misma mano. Supone una referencia de la mano a algo fuera de ella, lo cual, si no hay otra mano, ni cuerpo, ni en general cosa alguna, no puede ser sino el espacio absoluto. Esta conclusión pierde su vigencia si negamos el supuesto, y aceptamos que una mano, y en general un cuerpo sólo es lo que es, determinadamente, encuadrado en el contexto de los demás cuerpos de la naturaleza. Pero este encuadramiento, en virtud del cual cada cuerpo, en su existencia como tal, remite a los otros, supone también una referencia al espacio como la condición común que los posibilita a todos. En 1768, Kant no parece todavía dispuesto a seguir este camino; se da cuenta, sin embargo, de que un objeto aislado en el espacio vacío, aunque intrínsecamente orientado respecto de él, no ofrece al observador ningún punto de apoyo para diagnosticar su orientación: »Como el espacio absoluto no es objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental *(Grundbegriff)*, que las hace posibles a todas, aquello que en la figura de un cuerpo concierne únicamente a su relación con el espacio puro, nosotros sólo podemos percibirlo contrastando al cuerpo con otros cuerpos«, (Ak., II, 383).

será externo a los otros, lo que significa que la determinación cabal de una propiedad intrínseca de un cuerpo, como es su figura, supone una referencia a algo exterior de él. No supone, en cambio, que el cuerpo se relacione directamente con el espacio absoluto; para determinar su figura basta encuadrarlo en el espacio que forma ese cuerpo con el otro con el cual se lo compara y dentro del cual hemos determinado un marco de referencia para definir la orientación de cada cual; pero el espacio limitado que forman estos dos cuerpos tiene también una figura, cuya determinación cabal supone una referencia a otro espacio mayor; así, aunque las diferencias de orientación entre dos cuerpos iguales pueden establecerse sin ir más allá del sistema integrado por ambos, y la orientación misma puede entenderse simplemente como una relación entre ellos, cada sistema de éstos reclama también su orientación y para ello su integración en otro sistema más vasto; por esta vía indirecta llegamos de nuevo como quería Kant, a la idea de un espacio absoluto, incondicionado, ilimitado, del cual los otros son partes y que es la condición sin la cual no puede determinarse cabalmente la figura de los cuerpos.

Tanto la argumentación del propio Kant, más afín quizás a la manera de pensar de la metafísica que combate, como aquella que acabamos de proponer en su reemplazo, conducen inevitablemente a proclamar la prioridad ontológica del espacio respecto a las cosas espaciales. »El espacio precede a las cosas«[131]. »No son las determinaciones del espacio consecuencias de las posiciones relativas de las partes de la materia, sino éstas consecuencias de aquéllas... En la constitución de los cuerpos es dable pues encontrar diferencias y diferencias verdaderas, que se refieren exclusivamente al espacio *absoluto* y *originario*, porque sólo gracias a él es posible la relación entre las cosas corporales«[132]. El nuevo método de la metafísica, apelando a hechos palmarios, inmediatamente evidentes para cualquiera, ha permitido resolver en principio la antigua disputa sobre la naturaleza del espacio. »El lector reflexivo no verá ya como una mera ficción el concepto de espacio como lo piensa el geómetra y cómo agudos filósofos lo han acogido en la doctrina de la ciencia natural«. Lo cual no quiere decir, empero, que este concepto esté libre de dificultades, »si uno quiere captar con ideas de la razón su realidad suficientemente acreditada en forma intuitiva al sentido interno«. Kant se consuela pensando que estas dificultades surgen en todas partes, cuando se intenta filosofar acerca de los primeros datos de nuestro conocimiento, »pero no son tan decisivas como aquella que se produce cuando las consecuencias de un concepto adoptado contradicen la experiencia más palmaria«[133].

[131] R. 4315 (Ak. XVII, 503). [132] Ak., II, 383. [133] Ak., II, 383.

I 3

La tesis de la prioridad del espacio respecto de los cuerpos precipitará, como veremos, la concepción de la nueva doctrina kantiana del espacio y el tiempo, y con ella, el advenimiento de la filosofía crítica. En las obras de la madurez demostrará con otros argumentos la prioridad ontológica del espacio, pero el fenómeno de las contrapartidas incongruentes no caerá en el olvido. Falta toda alusión a él en la *Crítica de la razón pura*, pero reaparece en el libro escrito para facilitar el estudio de esta obra, los muy difundidos *Prolegómenos*. Kant se refiere también de paso a este tema en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* y en el artículo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Además, hay un párrafo importante al respecto en la disertación de 1770[134]. Las referencias más significativas son ésta y la de los *Prolegómenos*. Ninguna es tan extensa ni explica tan minuciosamente el asunto como el artículo de 1768. Pero lo más curioso de todo es que en estas obras más tardías la diferencia entre las contrapartidas incongruentes se invoca para sostener nuevas conclusiones doctrinales sobre el espacio, y no ya su prioridad ontológica con respecto a los cuerpos. Es importante tenerlo en cuenta, porque estas obras son más conocidas que el artículo de 1768, y frecuentemente las críticas dirigidas contra la enseñanza de Kant acerca de las contrapartidas incongruentes alcanzan sólo a estas versiones posteriores de la misma, y no a su versión primera y decisiva.

En la disertación se trata de confirmar por esta vía que la representación del espacio es una representación intuitiva —vinculada, por tanto, a nuestra sensibilidad— y no una representación conceptual o intelectual. Ya el artículo de 1768 insistía al final en las dificultades de la concepción del espacio si queremos »captarla con ideas de la razón«. Sin embargo, su definición rigurosa del método para construir contrapartidas incongruentes ofrecía una base apropiada para determinar conceptualmente la diferencia entre éstas, siempre, claro está, que aceptáramos que esta determinación conceptual suponía una referencia de cada uno de estos objetos al otro fuera de él, y no podía efectuarse considerando exclusivamente las relaciones internas de las partes de cada objeto. Con todo, aunque a un metafísico tradicional le hubiere costado aceptar que el concepto completo de un cuerpo cualquiera envolvía por fuerza una referencia a otros cuerpos, en la disertación de 1770 Kant ya se ha resuelto a concebir los cuerpos como

[134] En la *Dissertatio*, Ak., II, 403; en los *Prolegómenos*, § 13, Ak., IV, 285 sq.; en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Ak. IV, 483 sq.; cf. además Ak., VIII, 134 sq.

»meros fenómenos«, sin otra consistencia que la de un tejido de relaciones, que queda trunco si hacemos abstracción de los otros. Pero Kant no avanza por el camino abierto hacia una determinación conceptual de la diferencia entre las contrapartidas incongruentes, sino prefiere contentarse con la aseveración de que tal determinación es imposible, y que, porque es imposible, la representación del espacio, que envuelve una conciencia de esta diferencia inconcebible, no es intelectual sino intuitiva. »En sólidos incongruentes, perfectamente semejantes e iguales, de cuyo género son la mano izquierda y la derecha, o triángulos esféricos de dos hemisferios opuestos, hay una diferencia, en virtud de la cual es imposible que coincidan los límites de su extensión, a pesar de que, según todo aquello que es dable indicar mediante características que el lenguaje hace inteligibles a la mente, cualquiera de estos sólidos podría sustituir al otro: de modo, pues, que la diversidad, es decir, la incongruencia sólo puede advertirse gracias a una suerte de intuición pura«[135].

En la exposición de los *Prolegómenos* (§ 13) se entrecruzan varios motivos, tornándola compleja y vacilante. Se afirma nuevamente que »la diferencia entre objetos semejantes e iguales, pero incongruentes . . . no puede hacerse comprensible mediante ningún concepto, sino sólo mediante la referencia a la mano derecha o la izquierda, que apela en forma inmediata a la intuición«[136]. Pero el propósito central del pasaje es convencer, con esta »paradoja«, a quienes »todavía no pueden liberarse de la idea de que el espacio y el tiempo son características efectivamente existentes, propias de las cosas en sí«[137]. La argumentación supone que la existencia de contrapartidas incongruentes implica una prioridad ontológica del espacio con respecto a los cuerpos; pero no formula con suficiente claridad este supuesto, ni explica sus fundamentos tan bien como lo hacía el escrito de 1768. Con todo, para quien conozca la obra más temprana, la conclusión es bastante clara: »La determinación interna de cada espacio sólo es posible en virtud de la determinación de su relación externa con el espacio entero, del cual aquél es una parte . . . es decir, la parte sólo es posible gracias al todo . . .«[138]. Kant infiere de esto, inmediatamente, que todo objeto espacial es un fenómeno y no una cosa en sí; pues, si bien el todo puede condicionar a las partes cuando éstas son meros fenómenos, ello es inadmisible cuando se trata de »cosas en sí, objetos del entendimiento puro«[139]. Tortuoso en su desarrollo y poco claro en la definición de su propósito, el §13 de los *Prolegómenos* es interesante para nosotros porque muestra la conexión entre el descubrimiento de las contrapartidas incongruentes y la doctrina central de la filosofía crítica acerca de la idealidad del espacio y el carácter puramente fenoménico de las cosas espaciales. Confirma así la importancia decisiva que hemos atribuido al pequeño escrito de 1768 en la evolución del pensamiento de Kant.

[135] Ak. II, 403. [136] Ak. IV, 286. [137] Ak. IV, 285. [138] Ak. IV, 286.

[139] *Ibid.* El lector se habrá sorprendido de que Kant siga dictaminando acerca de lo que es admisible o inadmisible »tratándose de cosas en sí«, en una obra en la que, conocidamente, sostiene que no podemos saber nada acerca de ellas. Esta es una cuestión que habremos de discutir en la Tercera Parte.

Louis Couturat ha creído reconocer una grave oposición entre las conclusiones que Kant pretende derivar de la existencia de contrapartidas incongruentes en el escrito de 1768 y en los *Prolegómenos*. En efecto, lo que allá servía para demostrar la realidad del espacio, su existencia absoluta, independiente de los cuerpos, aquí se utiliza para probar su idealidad, esto es, la dependencia de su ser del ser de la conciencia humana. »Esto hace presumir que en ambos casos, o al menos en uno de ellos, el argumento no es procedente«[140]. Espero que nuestras explicaciones anteriores permitirán entender por qué la presunción de Couturat no se justifica. La argumentación de 1768, si es válida, prueba una sola cosa: que sin una referencia directa o indirecta al espacio universal no puede determinarse completamente el modo de ser de un cuerpo; esto significa que el espacio es por lo menos tan real como el cuerpo, ya que este último no puede existir por sí mismo si no está completamente determinado, y su determinación completa envuelve una relación con el espacio. Si los cuerpos son cosas en sí, como Kant parece creer todavía en 1768[141], el espacio también lo es: la existencia de contrapartidas incongruentes confirma la tesis newtoniana. Pero esta tesis suscita dificultades que Kant en 1768 ya reconoce y que poco después le parecerán insuperables. Si el espacio no puede existir por sí mismo, como una sustancia, y es por lo menos tan real como los cuerpos cuya existencia cabalmente determinada condiciona . . . , es inevitable concluir que tampoco los cuerpos pueden existir por sí mismos, y son, por ende, en el lenguaje de Kant, »fenómenos«. Esta conclusión no está reñida con la argumentación de 1768, sino por el contrario la supone. Vimos, por lo demás, que en los *Prolegómenos* toda la prueba pende de una breve frase que resume la tesis de 1768: »la determinación interna de cada espacio sólo es posible en virtud de la determinación de su relación externa con el espacio entero«; el todo hace posible la existencia de las partes.

La argumentación de los *Prolegómenos* en pro de la idealidad del espacio no depende para nada de las observaciones incidentales de Kant acerca de la imposibilidad de determinar conceptualmente la diferencia entre las contrapartidas incongruentes. Estas observaciones son, como vimos, una reminiscencia del pasaje de la disertación de

[140] Couturat, *La filosofía de las matemáticas en Kant*, trad. de Miguel Bueno, México 1960, p. 84.

[141] O simula creer, para facilitar la comprensión de sus lectores que lo creen.

1770, en que Kant invoca el fenómeno de las contrapartidas para probar que la representación del espacio es intuitiva, y por tanto, según él, sensitiva, y no discursiva, intelectual. Couturat tiene razón cuando sostiene que tal determinación conceptual es posible, pues las contrapartidas, aunque concuerden en cuanto a las relaciones métricas entre sus partes, no concuerdan en cuanto a sus relaciones de orden, y las relaciones de orden pueden concebirse y determinarse sin apelar a una intuición. Pero, en este caso especial, como veíamos, las relaciones de orden cuya diversidad nos interesa presuponen un marco de referencia que comprenda a los dos cuerpos comparados. Si la peculiaridad de cada cuerpo se basa en la diferencia entre ciertas relaciones de orden de sus partes, y dicha ordenación diferente supone un marco de referencia común, cada cuerpo no puede existir con su determinada peculiaridad si no existe ese marco común de referencia. Cada cuerpo no puede existir por sí mismo; esto es todo lo que Kant necesita establecer. Para ello basta reconocer, como lo hace Couturat expresamente, que la paradoja de las contrapartidas incongruentes »prueba . . . que el espacio constituye el sustrato de las relaciones de orden«[142].

Hace pocos años ha aparecido un importante estudio de Kurt Reidemeister »Sobre la diferencia de las regiones en el espacio«, a la luz del cual acabaremos de precisar las consideraciones que venimos haciendo[143]. Reidemeister conoce bien el artículo de 1768, y ataca expresamente sus posiciones. Para refutarlo, procede a exponer una axiomática de la geometría euclidiana, que estatuye las relaciones básicas entre los elementos o »puntos« de un conjunto, a cada par de los cuales se puede asignar un número real (llamado »distancia«). Los axiomas no suponen más nociones primitivas que éstas y en ellos puede fundarse fácilmente la posibilidad de construir contrapartidas incongruentes[144]. Sin embargo, no me parece que Reidemeister haya conseguido establecer contra Kant que la determinación de las figuras de los cuerpos puede completarse sin hacer referencia a un espacio

[142] Couturat, *loc. cit.*, p. 86.

[143] Kurt Reidemeister, *Raum und Zahl*, IV (Berlín 1957, pp. 53-69).

[144] No me parece aceptable la objeción que a Reidemeister hace Heinrich Lange en su artículo »Uber den Unterschied der Gegenden in Raume« (*Kantstudien*, XLIX, pp. 479-499). La constructibilidad de las contrapartidas incongruentes se funda, en el sistema de Reidemeister, en la posibilidad de asignar dos »sentidos« a cada línea recta, o sea, en la llamada »orientabilidad de la recta«. Lange alega que Reidemeister la introduce subrepticiamente cuando da por descontado que la distancia entre A y B es igual a la distancia entre B y A. Pero, justamente si no lo diéramos por descontado, si postuláramos por ejemplo que $d(AB) \neq d(BA)$, estaríamos definiendo la distancia como función de los pares *ordenados* de puntos, con lo cual introduciríamos la noción de orden de un par de puntos entre los conceptos primitivos del sistema. Me parece que este procedimiento, y no el seguido por Reidemeister, introduciría subrepticiamente la orientabilidad de la recta.

que los rebasa. En efecto, cada determinación dependiente de un sistema axiomático, envuelve una referencia a todo el complejo de elementos y relaciones supuesto o estatuido por el sistema. El primer axioma de la línea recta, en el sistema de Reidemeister, dice que, si d (AB) es la distancia entre dos puntos A y B, dados dos puntos A y B que determinan una recta, existe sobre la misma recta otro punto C tal que $d(AC) = d(AB)$. De este axioma y de las definiciones que lo preceden se desprende inmediatamente que $d(BC) = 2d(AB)$. Esto significa que para cada número real que exprese la distancia entre dos puntos de una recta existe otro punto sobre la misma recta cuya distancia respecto a uno de los dos primeros es un número real igual al doble del anterior. El axioma 1 de Reidemeister implica, por lo tanto, que la recta es infinita. Axiomas adicionales estatuyen la posibilidad de construir en cada punto de una recta dos rectas perpendiculares con la primera y entre sí[145]. Con estos tríos de rectas perpendiculares en las cuales pueden determinarse puntos cuya distancia es mayor que cualquier número real que se designe, es obviamente posible construir volúmenes cuya magnitud (definida en la forma habitual) exceda también a todo número real dado. La existencia de tales volúmenes está implicada en los axiomas y por lo tanto es una condición previa para que tengan sentido las construcciones legitimadas por la axiomática de Reidemeister y en particular la construcción de las contrapartidas incongruentes. En otras palabras, la diferencia entre las contrapartidas incongruentes puede definirse conceptualmente en términos de las nociones de »punto« y »distancia entre puntos«, siempre que supongamos que los puntos de las contrapartidas son miembros de un conjunto de puntos que satisfacen los axiomas característicos de un continuo tridimensional infinito.

Resulta pues, que a pesar de los esfuerzos de Reidemeister para evitarlo, la distinción entre las contrapartidas incongruentes exige, también en su sistema, una referencia a la totalidad del espacio. De ello Kant infería sin más que esta referencia al espacio era necesaria para la cabal determinación de cada contrapartida incongruente, y que, por lo tanto, el espacio universal era una condición de posibilidad de la existencia de cuerpos, dotados necesariamente de figuras, cada una de las cuales (excepto en casos excepcionales de simetría) admitía la construcción de una contrapartida incongruente. Esta conclusión de Kant se basaba, como vimos, en que la diferencia en virtud de la cual una contrapartida no puede quedar comprendida en los límites de la otra, tenía que fundarse en una determinación interna propia de ca-

[145] La posibilidad de la primera perpendicular está establecida en el tercer axioma del plano; la de la segunda no se establece expresamente porque Reidemeister deja a cargo del lector la formulación de los axiomas del espacio.

da una (determinación interna que en el caso de algunos seres vivos se transmitía por herencia). Reidemeister impugna esta inferencia, sosteniendo que ella depende de la validez de un principio que él enuncia así: si G y H son objetos discernibles, tiene que existir una propiedad *p* que G posee y H no posee. Reidemeister sostiene que este principio no tiene validez en geometría. Es posible distinguir entre dos objetos geométricos, aunque sus propiedades respectivas coincidan, valiéndose de las relaciones entre ellos, o de proposiciones que se refieren a ambos. En geometría, dice Reidemeister, rige el siguiente lema: si G y H son dos objetos geométricos, R el conjunto de las proposiciones geométricas válidas referentes a G, S el conjunto de aquéllas referentes a H y T el conjunto de las referentes al par ordenado de objetos (G, H), entonces hay pares de objetos G, H, tales que las proposiciones de T no están todas comprendidas entre las consecuencias lógicas de la aseveración conjunta de R y S. El lema es obvio si G y H son puntos; la distancia entre dos puntos no puede deducirse de las proposiciones que se refieren a cada uno de ellos, separadamente. Esta objeción de Reidemeister permite comprender mejor el alcance del escrito de Kant sobre las regiones del espacio. Para la metafísica tradicional los entes realmente existentes son sustancias o atributos de sustancias; un distingo real, no meramente convencional o arbitrario, entre dos sustancias tiene que fundarse en una diferencia en sus atributos. Dos sustancias con atributos idénticos no podrían ni siquiera tener relaciones entre sí, ya que para tener relaciones tienen que distinguirse, y la base de la distinción tiene que estar en cada una de ellas, si son efectivamente sustancias, capaces por lo tanto de existir cada cual por sí misma, aunque no exista otra. Según la citada objeción de Reidemeister, *estos principios no se aplicarían a los objetos* de la geometría. Pero esto significa que tampoco tendrían aplicación a los objetos de la física, a menos que desecháramos la convicción moderna de que los objetos físicos están sujetos a necesidades geométricas. En cambio, si la preservamos, porque no estamos dispuestos a renunciar a la física matemática, el análisis de Reidemeister indicaría que el escrito de Kant sobre las regiones del espacio nos ha puesto ante el siguiente dilema: o bien los cuerpos son sustancias, obedientes a los principios de la metafísica tradicional, y entonces su determinación cabal supone la existencia del espacio, que se presenta como el fundamento —necesariamente sustancial— de la posibilidad de la existencia de sustancias; o bien, si la realidad sustancial del espacio es un postulado inadmisible, los cuerpos no obedecen a los principios que la metafísica tradicional prescribe para la determinación de las sustancias y no pueden concebirse como entes *per se* en el sentido de esa metafísica. En 1768, Kant parece inclinarse a la primera alternativa —tal sugieren, a lo menos, sus palabras. Pero sabemos que muy pronto

hará suya la segunda: porque el espacio no es una sustancia ni en general una realidad existente; y los cuerpos no pueden determinarse cabalmente si no es mediante sus relaciones mutuas y con él, tampoco los cuerpos son sustancias, en el sentido de Aristóteles y de Leibniz, sino, como dice Kant, objetos fenoménicos, que son concretamente lo que son en virtud del lugar que ocupan en el tejido de relaciones en que se ofrecen, y desglosados de él son sólo entes truncos, abstractos, incapaces de existir.

I 4

Hemos visto que en el artículo de 1768 Kant defiende, con novedosos argumentos, pero en términos que recuerdan muy de cerca a Newton, la existencia real del espacio absoluto. Sabemos, por otra parte, que en 1770, en la disertación inaugural que comentaremos en las secciones siguientes de este estudio, expone públicamente la doctrina del espacio que defenderá el resto de su vida, y que es un hallazgo original suyo. Según esta doctrina el espacio no es real, sino ideal, esto es, no tiene existencia independiente de la vida mental de los hombres, y constituye un principio que condiciona la manera como tenemos que representarnos los objetos que conocemos a través de nuestros sentidos. Aunque Kant ha declarado en una carta su inclinación a los vuelcos intelectuales[146], resulta sorprendente y paradójico este paso tan rápido de la concepción del espacio como mero sistema ideal de relaciones, fundado en la realidad de las cosas espaciales, que Kant todavía defiende en 1764, a la afirmación de la realidad del espacio absoluto en *1768*, para dejar paso en seguida en *1770*, a *la doctrina peculiar* de Kant, ajena y contraria a las dos anteriores. Debería sorprendernos en particular que Kant nunca se haya tomado el trabajo de refutar la argumentación de 1768, sino al contrario la utilice, según hemos visto, como refuerzo de su concepción posterior. La razón de esto es simple, y quita al vuelco de Kant su aire de paradoja: los argumentos de 1768 destruyen la primera concepción kantiana del espacio, aquella emparentada con Leibniz, al demostrar que el espacio posibilita el ser de las cosas espaciales; pero ellos no establecen inequívocamente la concepción newtoniana. La precedencia ontológica del espacio puede entenderse de dos maneras: o bien las cosas espaciales existen como tales independientemente de nuestras representaciones, y asimismo el espacio absoluto que las funda; o bien el espacio es ideal y por ende también lo son las cosas espaciales como tales. El »vuelco« de 1768 a 1770 consiste en un rechazo de la primera alternativa para adoptar la segunda. No supone, por lo tanto, un abandono de los pensamientos ex-

[146] A Johann Heinrich Lambert, 31 de diciembre de 1765. Ak., x, 55.

puestos en el artículo sobre las regiones del espacio, sino solamente una reinterpretación de sus resultados. Tal »reinterpretación«, con todo, significa una transformación hondísima y de muy vasto alcance en el modo de concebir el ser mismo de las cosas. Convendría, pues, que tratemos de entender también los motivos que condujeron a ella, que impidieron a Kant conformarse con la interpretación newtoniana de la tesis de que el espacio precede a las cosas.

Vimos que en el propio escrito de 1768 Kant admite que la afirmación de la existencia real del espacio absoluto suscita dificultades que no está en condiciones de resolver. No nos dice cuáles son, sino sólo que ellas se presentan cuando intentamos concebir »con ideas de la razón« la realidad del espacio, suficientemente obvia para la intuición de lo que Kant aquí llama el »sentido interno«. Ni a esta última expresión ni al vocablo »idea« podemos atribuir ya en este pasaje el sentido especial que tendrán en los escritos críticos de Kant. Probablemente, lo único que él pretende decir aquí es que no es fácil pensar, esto es, determinar conceptualmente el ser del espacio, cuya precedencia respecto al ser de las cosas espaciales ha quedado establecida sobre la base de una evidencia inmediata e incontrarrestable. Las dificultades en que Kant piensa son probablemente las mismas que hará valer más tarde, cuando critique la doctrina newtoniana de la realidad del espacio absoluto, afines a aquellas otras formuladas por Leibniz en su polémica con Clarke, que según algunos comentaristas, Kant habría estudiado asiduamente en estos años[147]. En la *Crítica de la razón pura* escribe que los partidarios de la realidad absoluta del espacio y el tiempo, como entes sustanciales, »tienen que suponer dos quimeras *(Undinge)* eternas e infinitas que subsisten por sí mismas, que están allí (sin que haya nada efectivamente existente) sólo para abarcar dentro de sí todo lo que existe efectivamente«[148]. Y más adelante habla de »los absurdos *(Ungereimtheiten)* en que uno se enreda, en cuanto dos cosas infinitas, que no son sustancias ni algo efectivamente inherente en las sustancias, tienen que ser algo existente, condición necesaria de la existencia de todas las cosas, quedando en pie aunque se supriman todas las cosas existentes«[149]. Aparte de la dificultad

[147] Véase Vaihinger, *Commentar*, vol. II, pp. 436 y 530 sq.; Cassirer, *El problema del conocimiento* (México 1956), vol. II, p. 577 n. 24. Cassirer cita allí varias reflexiones de Kant que tocan problemas tratados en la polémica entre Clarke y Leibniz. Así, las R. 3879 y 3912 tratan del comienzo del mundo en el tiempo, a que se refiere Leibniz en el § 55 de su Quinto Escrito; la R. 4708 al movimiento del cosmos, tema que Leibniz toca en el § 52 del escrito citado; la R. 4077 al lugar del mundo y al tiempo antes del mundo, a que Leibniz se refiere en el § 5 del Tercer Escrito y en los §§ 13 y sqq. del Cuarto; la R. 4425 a la divisibilidad del espacio absoluto, la cual sería meramente »lógica« y no »real« como sostiene Clarke en los §§ 11 y 12 de su Cuarto Escrito. (Todas estas reflexiones figuran en Ak., XVII).

[148] KrV, A 39/B 56. [149] KrV, B 70.

intrínseca de concebir tales »quimeras«, verdaderos monstruos metafísicos, existe el peligro de que el espacio, concebido como un todo infinito y eterno, existente por sí y principio posibilitante de todas las cosas materiales, alcance con respecto a estas cosas el rango ontológico atribuido tradicionalmente a Dios. Si recordamos que Spinoza, la *bête noire* de la filosofía cristiana del siglo XVIII, había sostenido justamente que el espacio infinito no es sino un modo de ser y darse a conocer del único Existente verdadero, comprenderemos mejor la alarma que tiene que haber producido al propio Kant su descubrimiento de que el espacio precedía y fundaba la posibilidad de las cosas. En varias ocasiones Kant ha hecho presente, en forma breve, pero clara y terminante, que su doctrina crítica de la idealidad del espacio (y el tiempo) es la única alternativa que se puede oponer al espinocismo. En las lecciones de metafísica de 1792, editadas por Kowalewski, dice: »Si consideramos el espacio como real, adoptamos el sistema de Spinoza«[150]. En la *Crítica de la razón práctica* (1788) había escrito: »Si no se supone la idealidad del espacio y el tiempo, sólo resta el espinocismo, según el cual el espacio y el tiempo son determinaciones esenciales del propio ente primordial *(Urwesen)*«[151]. En las lecciones de metafísica editadas por Pölitz, profesadas probablemente antes de 1780, vincula expresamente el espinocismo a la doctrina de la precedencia ontológica del espacio con respecto a las cosas espaciales. Después de establecer que »espacio y tiempo son las condiciones de la existencia de las cosas«, explica su propia doctrina de que son »formas« de nuestra sensibilidad, y agrega luego: »Si supongo que el espacio es un ente en sí, el espinocismo es irrefutable, esto es, las partes del mundo son partes de la divinidad. El espacio es la divinidad, es único, omnipresente; no puede concebirse nada fuera de él; todo está en él«[152]. Por último, la R. 6317, aunque muy posterior al período de que hablamos, no deja lugar a dudas sobre la conexión indicada: »El espacio y el tiempo son determinaciones a priori tan necesarias de la existencia de las cosas, que si fuesen determinaciones de las cosas en sí no sólo serían, junto con todas sus consecuencias, condiciones de la existencia de la Divinidad, sino que en razón de su infinitud y absoluta necesidad tendrían incluso que considerarse como atributos divinos«[152a]. Es verosímil, pues, que el fantasma del espinocismo haya venido a rondar en torno a Kant en cuanto éste abandona en 1768 su anterior concepción del espacio como un mero sistema de relaciones.

Es probable, por otra parte, que un motivo importante de la renovada reflexión sobre el espacio que condujo al abandono de la concepción relacional, haya sido el fracaso de esta concepción frente al pro-

[150] Kowalewski M-V., p. 586. [151] Ak., V, 101 sq. [152] PMV, 62. [152a] Ak., XVIII, 626.

blema de la interacción entre alma y cuerpo. Sabemos que en su obra primeriza Kant estaba seguro de poder eliminar con toda facilidad esta *crux philosophorum* con sólo concebir el espacio como fenómeno de la interacción de las sustancias simples. Pero su elaboración ulterior de esta doctrina del espacio en la *Monadologia physica* lo conduce, como hemos visto, a resultados que, según Kant reconoce en *Sueños de un visionario* (1766), hacen parecer imposible la interacción entre el alma y las cosas corporales. Esta conjetura nuestra acerca de la influencia de esta cuestión sobre las meditaciones que conducen a la redacción del artículo de 1768 se ve en cierto modo ratificada por el hecho de que en este artículo Kant se preocupa de vincular muy íntimamente la existencia del hombre con el espacio absoluto; el concepto mismo de las »regiones« del espacio, que es el tema del artículo, arraiga según Kant en la posible partición del espacio por tres planos perpendiculares entre sí en cuya intersección se sitúa nuestro cuerpo[153]. Este, como cualquier otro objeto espacial, tendría, según la doctrina de 1768, una relación esencial con el espacio absoluto, que serviría de base a nuestra representación de éste y a nuestra conciencia del fenómeno de las contrapartidas incongruentes. Ahora bien, si es efectivo que el problema de la interacción entre alma y cuerpo y de la localización del alma en el espacio ha contribuido a motivar las reflexiones que están en la base del vuelco doctrinal de 1768 es razonable suponer que Kant esperase que la nueva tesis que en definitiva adoptara sobre la naturaleza del espacio le brindase una solución para este problema. Por otra parte, la doctrina de la existencia real del espacio absoluto, condición de posibilidad de las cosas espaciales, no parece la más indicada para aportar tal solución. En efecto, a la luz de esta doctrina, todo lo que tiene un lugar en el espacio depende del espacio en su ser; el alma, por lo tanto, o bien carece de lugar, y entonces no se entiende cómo pueda actuar sobre las cosas espaciales, o bien lo tiene, y entonces el espacio es el principio que la hace posible, el alma es intrínsecamente espacial, lo que equivale en la práctica a declararla corporal, material. La tesis de la realidad absoluta del espacio, lo mismo que la tesis anterior de que el espacio es sólo el fenómeno de la interacción de las sustancias llevan pues el problema de la relación alma-cuerpo a un verdadero callejón sin salida. Es probable pues que la preocupación por este problema haya inducido a Kant a seguir buscando una determinación diferente de la naturaleza del espacio; en todo caso, ella ha contribuido a que se considerara satisfecho con la que luego encontró, que establece una conexión muy íntima entre el espacio y la existencia humana, pero no fundamenta sin embargo ésta en aquél, pues, al

[153] Ak., II, 378 sq.

contrario, hace de aquél uno de los principios característicos del ser mismo de ésta.

Con todo, es claro que un pensador de la honradez y moderación de Kant no puede haber llegado a una posición tan revolucionaria como la que envuelve su doctrina madura del espacio, por el puro afán de salvar ciertas concepciones heredadas sobre la naturaleza del hombre, su alma, su cuerpo, o para evitar la conclusión espinocista de que el espacio es una manifestación inmediata del ser de Dios. Sus simpatías ideológicas en estas materias han servido seguramente de acicate a sus investigaciones, pero no pueden haber bastado para fijarles el rumbo, ni mucho menos para determinar sus resultados. Por esto, los grandes comentaristas —Alois Riehl, Benno Erdmann, Erich Adickes— que a fines del siglo pasado estudiaron la gestación de la filosofía crítica de Kant y buscaron el motivo determinante del paso decisivo del realismo del espacio de 1768 al idealismo de 1770, creyeron haberlo encontrado en un problema puramente teórico, que se habría planteado a Kant con urgencia impostergable a raíz justamente del abandono, en 1768, de la concepción del espacio como un mero sistema abstracto de relaciones. Se trata del problema del conflicto de la razón consigo misma que Kant expondrá más tarde bajo el título de la *antinomia de la razón pura*. Este conflicto o antinomia se manifiesta en cuatro problemas, relativos a diversas propiedades esenciales del mundo sensible o totalidad de las cosas y sucesos espacio-temporales, problemas que, según Kant, admiten cada uno dos soluciones contradictorias, demostrables ambas con todo rigor. Una tradición, iniciada por el mismo Kant, llama, con alguna impropiedad, las »antinomias«, en plural, a los cuatro pares de tesis antitéticas en que se despliega la antinomia de la razón pura[154]. Ellas son las siguientes: I. El mundo tiene un comienzo (límite) en el espacio y en el tiempo —El mundo es infinito en el espacio y en el tiempo; II. Todo en el mundo consta de partes simples —No hay nada simple, sino todo es compuesto; III. Existen en el mundo causas que actúan con libertad —No hay libertad, sino todo es naturaleza; IV. En la serie de las causas mundanales existe algún ente necesario —Nada hay necesario en esa

[154] Recientemente, D. Henrich ha protestado contra la costumbre de hablar de las *antinomias* en plural; sostiene que Kant habla sólo de la *antinomia* de la razón en singular, y hace ver que etimológicamente, la palabra *Antinomie* se compone igual que *Autonomie* (autonomía), vocablo que sería incongruente usar en plural (Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, p. 153 n.). Aunque la observación de Henrich ayuda a comprender los numerosos casos en que Kant habla de la Antinomia de la Razón, en singular, para referirse al sistema de los cuatro conflictos de la cosmología racional, no debemos ignorar que el propio Kant inició la práctica que Henrich censura. En la misma *Crítica* habla de la primera antinomia, segunda antinomia, etc., para referirse a cada uno de estos conflictos (A 430/B 458; A 438/B 466; etc.) y en otros pasajes se refiere simplemente a las »antinomias«, en plural (cf. *Proleg.*, § 52,c, Ak., IV, 341; *Progresos*, Ak., XX, 292).

serie, pues en ella todo es contingente[155]. Hay varias razones que hacen plausible la tesis de que la meditación sobre estas antinomias, a raíz del descubrimiento, en 1768, de que el espacio precede a las cosas, ha conducido a Kant a la doctrina de 1770, de que el espacio es ideal y las cosas espaciales, como tales, no son sino fenómenos. En primer lugar está el hecho, nada desdeñable, de que es esta doctrina la que según Kant brinda la clave para la solución de las cuatro antinomias. Kant hará ver que el conflicto de la razón consigo misma sólo surge si las cosas espacio-temporales son entes existentes por sí mismos, »cosas en sí« —en la terminología de Kant— pero desaparece si no son más que fenómenos, manifestación a la conciencia humana de entes que, por sí mismos, no son ni espaciales ni temporales. Es claro que un conjunto de fenómenos puede carecer de límites y comienzo, sin por ello ser actualmente infinito y eterno, puede ser indefinidamente divisible aunque no esté infinitamente dividido. En cuanto a la tercera y cuarta antinomias, Kant opinará que una de las tesis contradictorias puede valer para los fenómenos de la experiencia, aunque rija la otra para las »cosas en sí« que les sirven de fundamento. Pero los comentaristas citados no se contentaban con esta razón —basada en lo que podemos llamar un análisis crítico inmanente del problema— para atribuir a las antinomias un papel decisivo en la génesis de la doctrina del espacio publicada en 1770. Creían poder aducir en apoyo de su tesis el testimonio expreso del mismo Kant. Este escribe, en efecto, a Chr. Garve el 21 de septiembre de 1798: »La investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., no ha sido el punto de que partí, sino la antinomia de la razón pura: »El mundo tiene un comienzo —no tiene un comienzo, etc., hasta la cuarta *(sic)*: hay libertad en el hombre—, en contra de: no hay libertad, sino que todo en él es necesidad de la naturaleza«. Ella fue lo que primero me despertó del sueño dogmático y me impulsó a hacer la crítica de la razón misma, para acabar con el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma«[156]. Esta declaración tardía pero precisa de Kant fue puesta en relación con una más temprana pero más oscura. La reflexión 4929 (escrita entre 1776 y 1778), dice así: »En un comienzo vi esta doctrina como en una penumbra. Intenté con toda seriedad demostrar proposiciones y su contrario, no para erigir una doctrina de la duda, sino, sospechando una ilusión del entendimiento, para descubrir dónde residía. El año 69 me proporcionó una gran luz«[157]. Los comentaristas han entendido que la doctrina de que se habla es la antinomia de la razón pura, y que la gran luz del año 1769 es, ya sea la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo (que resuelve la antinomia), ya sea el distingo entre sensibilidad y entendimiento (que, apoyado en la nueva concepción del espacio y el tiempo, le proporciona su encuadre sistemático)[158]. Si esta interpretación es acertada, el propio Kant nos estaría diciendo que la necesidad de resolver el conflicto de la razón consigo misma le habría conducido a su revolucionaria doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo y el carácter puramente fenoménico de las cosas espacio-temporales. El motivo es sin duda, suficiente para justificar este paso radical: no podía tolerarse la posibilidad escandalosa de demostrar rigurosamente proposiciones contradictorias. Sabemos, por otra parte, que en un caso especial, el expuesto en la segunda antinomia, dicha posibilidad tiene que habérsele manifestado a Kant con toda claridad y urgencia en cuanto tuvo que abandonar la concepción del espacio como fenómeno de la interacción de las sustancias simples. En efecto, según recordaremos, el conflicto presentado en la segunda antinomia —el mundo corporal consta de partes indivisibles o el mundo corporal es divisible al infinito— había preocupado a Kant desde sus primeros tiempos, y la *Monadologia physica* pretendía haberlo resuelto apelando precisamente a la concepción del espacio

[155] Doy la versión concisa de los *Prolegómenos*, § 51 (Ak., IV, 339). La demostración rigurosa de la *Crítica*, claro está, debe entenderse referida a la formulación de tesis y antítesis dada en esta obra. Los antecedentes históricos de las antinomias de Kant se remontan muy atrás; la trayectoria de las dos primeras ha sido estudiada por Heimsoeth en sus bellos trabajos, *Atom, Seele, Monade* (Wiesbaden 1960) y »Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs« (*Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln 1961, pp. 269-292).

[156] Ak., XII, 257 sq. Esta carta contradice el conocido relato del Prefacio de los *Prolegómenos*, según el cual »la advertencia de David Hume [relativa a las dificultades del concepto de causalidad] fue precisamente aquello que, hace muchos años, primero me sacó del sueño dogmático e impartió una dirección enteramente nueva a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa« (Ak., IV, 260). Pero las investigaciones que Kant declara haber iniciado movido por la advertencia de Hume (concernientes al número de los conceptos primordiales del entendimiento y a la justificación de su validez objetiva) son con seguridad posteriores a 1770, en tanto que la preocupación por las antinomias es muy anterior y su efecto revolucionario se hizo sentir ya en 1769, según parece desprenderse de un texto que comentaremos en seguida. Por lo demás, en los mismos *Prolegómenos*, Kant sugiere ya lo que luego escribirá a Garve, pues dice, a propósito de las ideas cosmológicas que suscitan las antinomias, que »este producto de la razón pura ... es su manifestación más notable y es, entre todas, la que actúa con mayor fuerza para despertar a la filosofía de su sueño dogmático e inducirla a la difícil labor que es la crítica de la razón misma«. (Ak. IV, 338; cf. KrV, A 756 sq./B 784 sq.).

[157] Ak., XVIII, 69.

[158] Esta última es la opinión de Max Wundt, quien en su obra *Kant als Metaphysiker*, p. 158, afirma que la »gran luz« puede describirse, con más precisión que la habitual, como el descubrimiento de la separación entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento intelectual. Como veremos luego, la doctrina kantiana del espacio y el tiempo es el fundamento que justifica ese distingo, en los términos en que Kant lo plantea, y representa por lo tanto una iluminación que tuvo que preceder o por lo menos acompañar a la »gran luz« según la entiende Wundt.

rechazada en 1768: el mundo corporal es un agregado de sustancias indivisibles inextensas, cuya acción recíproca funda el fenómeno de la extensión divisible hasta el infinito. Si el espacio funda las cosas espaciales y no al revés, no puede haber cosas espaciales inextensas, pues el punto no es parte del espacio, sino límite, y no puede en consecuencia subsistir por sí mismo. Pero todo lo que es extenso es divisible al infinito. La doctrina de 1768 restablece pues con toda su fuerza la paradoja que Kant creía haber superado en la *Monadologia physica:* si se eliminan en el pensamiento todas las relaciones de composición entre las partes que constituyen los cuerpos divisibles de la experiencia no quedamos frente a elementos indivisibles; la eliminación de toda composición nos enfrenta con la nada, pues la divisibilidad de los cuerpos es infinita, y cualquier parte subsistente (y por ende extensa) que discernamos en ellos es también un cuerpo compuesto, indefinidamente divisible. Ahora bien, es claro que si el mundo de los cuerpos, como siempre se había supuesto, es un agregado de entes subsistentes cada cual con independencia de los otros, esto es, de *sustancias* en la acepción tradicional, la conclusión a que hemos llegado es inadmisible, pues, como Kant señala en la *Crítica,* »el que, al eliminarse en el pensamiento toda composición de la materia, no quede absolutamente nada, no parece conciliable con el concepto de una sustancia, que propiamente debía ser el sujeto de toda composición, y tendría que quedar en pie en sus elementos, aunque se eliminase el mutuo enlace de éstos en el espacio, en virtud del cual constituyen un cuerpo[159]«. En sus escritos críticos Kant reitera más de una vez que la doctrina —publicada en 1770— de la idealidad del espacio y el consiguiente carácter fenoménico de los cuerpos es la única solución a este dilema. »La Crítica —escribe en 1790— muestra... que en el mundo corpóreo o totalidad de los objetos de los sentidos externos, hay por todas partes cosas compuestas, pero lo *simple* no se encuentra en él de ningún modo. A la vez demuestra que la razón, cuando piensa en un compuesto de sustancias como cosa en sí (sin ponerlo en relación con la constitución peculiar de nuestros sentidos) tiene que pensarlo absolutamente como consistente de sustancias simples. Conforme a las exigencias de la intuición de los objetos en el espacio, la razón no puede ni debe concebir nada simple *como presente en ellos.* De esto se sigue que, aunque nuestros sentidos se agudizaran infinitamente, sería del todo imposible para ellos siquiera aproximarse a lo simple, mucho menos dar finalmente con ello... No queda pues otra salida que admitir que los cuerpos no son cosas en sí y su representación sensible, que denominamos cosas corpóreas, no es sino el fenómeno de algo que, como cosa en sí, podría contener lo simple, pero para nosotros es enteramente inconocible«[160].

La conexión entre el problema de las antinomias y la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo es pues notoria, y es seguro que la afirmación de que el espacio precede a las cosas ha tenido que resucitar en 1768 el dilema a propósito de la divisibilidad infinita de la materia, que, como acabamos de ver, Kant declara más tarde resoluble sólo en virtud de esa nueva doctrina. No es raro, por tanto, que la tesis de los comentaristas arriba aludidos que conecta las antinomias con la doctrina de 1770 haya alcanzado gran difusión y fuera tenida por años como una verdad probada. Sin embargo, en los últimos tiempos se han levantado algunas voces contra ella. En especial, Klaus Reich, en la breve pero enjundiosa introducción a su edición bilingüe de la disertación de 1770, ha negado de plano la validez de esa tesis, sosteniendo que la doctrina del »conflicto de la razón consigo misma« no puede haber sido descubierta antes de 1770 y por tanto no puede haber influido en la génesis de la doctrina del espacio y el tiempo expuesta en la disertación[161]. Su razón de fondo es ésta: Kant, en la carta a Garve arriba citada, decía que la antinomia de la razón pura lo había despertado de su sueño dogmático; ahora bien, según Reich, la disertación de 1770 presenta a Kant sumido profundamente en ese sueño, pues, como veremos en las próximas secciones, allí sostiene, al parecer, que es posible un conocimiento puramente intelectual de los objetos de la metafísica. Reich señala además que los dos o tres pasajes de la disertación[162] que tocan los temas de las antinomias nada dicen acerca de un pretendido conflicto de la razón consigo misma que surgiría en relación con ellos. Por último hace ver que la pieza más contundente de la argumentación en pro de la tesis tradicional, la reflexión 4929 (arriba transcrita), no dice en forma inequívoca lo que se ha pretendido leer en ella. Kant habla allí de una doctrina que ha visto »como en una penumbra« hasta que el año 69 le procuró »gran luz«; pero no explica de qué doctrina se trata. Reich estima que los intentos de »demostrar proposiciones y su contrario« a que Kant alude no tienen por qué referirse a las tesis y antítesis de las cuatro antinomias; hay, particularmente en los *Sueños de un visionario,* otros ejemplos de pares de proposiciones contradictorias que Kant enfrenta, como él dice, no para fomentar el escepticismo, sino con el ánimo de establecer cuál es la fuente de las disensiones interminables de la metafísica. Para Reich el factor determinante de la concepción expuesta en 1770 sería el descubrimiento de

[159] KrV, A 525/B 553.

[160] *Contra Eberhard,* Ak., VIII, 209.

[161] Ver la Introducción a *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* Philosophische Bibliothek, Hamburg, Felix Meiner, 1958; pp. VII-XVI.

[162] Sección 1, § 2. III; sección 5, §§ 28 y 29 (Ak., II, 391 sq., 415, 417).

una incongruencia *(Misshelligkeit)* entre la sensibilidad y el entendimiento; ésta habría quedado particularmente en evidencia después que los *Sueños de un visionario* señalaron a la presencia del alma en el espacio como algo que se puede pensar pero no intuir, y el escrito sobre las regiones del espacio exhibió a la diferencia entre las contrapartidas incongruentes como algo que se puede intuir pero no pensar. Debemos recordar, con todo, que la mera noción de que los sentidos *y la inteligencia* son facultades cognoscitivas distintas e irreductibles y tal vez además incongruentes no basta para motivar la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo; antes bien, en la disertación de 1770, como veremos, sólo la nueva doctrina del espacio y el tiempo y la concomitante interpretación de ellos como principios propios del conocimiento sensible humano, permite fundar la tesis allí expuesta de que la sensibilidad es irreductible a la inteligencia y que no hay un paso gradual de las representaciones de aquélla a las representaciones de ésta. Pero hay una razón más poderosa que nos impide aceptar en todo su alcance la novedosa argumentación de Klaus Reich: si el descubrimiento de las antinomias no hubiera sacado a Kant del »sueño dogmático« antes de 1770, *no habría podido despertarlo después.* En efecto, las antinomias sólo constituyen un problema urgente e inquietante, capaz de turbar a alguien en su sueño, si consideramos a las cosas espacio-temporales como sustancias o compuestos de sustancias, mutuamente independientes, existentes por sí mismas; pero ésta es una posición que Kant ha abandonado ya en 1770, según Reich antes de que las antinomias lo sacudan; ahora bien, es obvio que abandonada esa posición, proclamada la idealidad del espacio y el tiempo y el carácter puramente fenoménico de los cuerpos, las antinomias, conocidas o no, se vuelven inocuas, pues ya se sabe cómo resolverlas; quien no fue »despertado« por ellas antes de encontrar su solución, no podría serlo si las descubre cuando ya la tiene en sus manos[163]. Por lo demás la interpretación que Reich da a la expresión »sueño dogmático« no coincide con las definiciones de Kant; para éste el dogmatismo no es una tesis sobre el ser o el conocimiento de las cosas sino una postura metodológica: no consiste en creer positivamente que el hombre es capaz de conocer los objetos de la metafísica, sino en aventurarse a investigarlos sin antes haber examinado nuestra capacidad de conocerlos[164]; ahora bien, es claro que la disertación de 1770, con su distingo entre la sensibilidad y el entendimiento y su teoría de las »formas« del conocimiento sensible, da un primer paso importante en la

[163] Kant escribe en la R. 6337: »No habría podido caerse en las antinomias matemáticas [la primera y la segunda] *si no se hubiese tomado a las cosas en el espacio* y en el tiempo por cosas en sí, en vez de fenómenos«. (Ak., XVIII, 657). Cf. también *Prolegómenos*, Nota III al § 13 (Ak., IV, 292); y KrV, A 740/B 768.

[164] El »dogmático no-crítico« es aquel »que no ha medido la esfera de su entendimiento, no ha determinado según principios los límites de su conocimiento posible, y que por lo mismo no sabe de antemano cuánto puede, sino cree poderlo averiguar con puros tanteos« (KrV, A 768/B 796). »La Crítica ..., se opone al *dogmatismo*, esto es, a la pretensión de salir adelante con un conocimiento puro a partir de conceptos ... siguiendo principios que la razón tiene hace tiempo en uso, sin investigar el procedimiento ni el derecho con que los ha adquirido«. (KrV, B XXXV; cf. B 7 y *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 226).

ejecución de ese examen, que Kant venía preconizando desde 1766[165]. Es posible pues que la disertación, obra »dogmática« en la acepción que Reich da a este vocablo, no lo fuera sin embargo a ojos del propio Kant. No está de más recordar que éste, hacia el fin de sus días, recomendará empezar con este escrito (eliminando todos los anteriores) la edición de sus obras menores[166].

De todos modos, es razonable sostener que el sistema de los cuatro pares de antinomias, tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura* fue elaborado por Kant después de 1770 —desde luego, se organiza siguiendo la articulación de la célebre tabla de las categorías, que Kant parece no haber constituido antes de 1775. Es probable además que las antinomias tercera y cuarta, que no tienen una conexión directa con la cuestión de la naturaleza del espacio, hayan sido desarrolladas tardíamente, y quizás sólo cuando Kant procedió a organizar el sistema[167]. Por otra parte, es verosímil que Kant, celoso siempre de evitar aún la apariencia de escepticismo, no haya querido describir este dilema como un »conflicto de la razón consigo misma« mientras no pudo explicar su solución; y aunque las bases de ésta ya están contenidas, como hemos dicho, en la propia disertación de 1770, no cabía esperar que en este breve escrito académico Kant hubiera presentado en toda su urgencia un conflicto gravísimo que, aunque ya tuviera resuelto en principio, todavía no acababa de sistematizar. De hecho, la sección 1 de la disertación trae una exposición del problema de la primera antinomia que, como luego veremos[168], es quizás más efectiva y convincente que la de la *Crítica de la razón pura;* y aunque Kant no usa en este lugar la expresión »conflicto de la razón *consigo misma«, lo que allí se presenta no podría llamarse de otro* modo, si Kant no sugiriera una vía posible para resolverlo; ésta, que

[165] Véase *Sueños de un visionario*, Ak., II, 367 sq.; carta a Lambert del 31 de diciembre de 1765 (Ak., X, 56) y carta a Herder del 9 de mayo de 1768 (Ak., X, 74).

[166] Carta a Tieftrunk del 13 de octubre de 1797 (Ak., XII, 208). En la R. 4694, poco posterior a 1770, Kant escribe: »Mediante esta disertación *(Abhandlung)* mía queda completamente destruido el valor de mis escritos metafísicos anteriores«. Según De Vleeschauwer, la »Abhandlung« aludida aquí no puede ser otra que el escrito de 1770 (De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, tomo I, p. 33).

[167] Todavía en la R. 4742, que Adickes cree ha sido escrita no antes de 1773, Kant declara que, aunque el mundo fenoménico no puede tener un primer comienzo, debe tener una primera causa. Véase R. 4743, 4271 y 5592.

[168] Véase, más adelante, p. 163; y Ak., II, 391 sq.

anticipa inequívocamente la solución de las antinomias en la *Crítica*, consiste en señalar que el dilema del mundo limitado o infinito supone las nociones de coordinación sucesiva o simultánea de una multiplicidad, nociones que, dice Kant, »no pertenecen al concepto intelectual del todo sino a las condiciones de su intuición sensible«[169]. La segunda antinomia, por último, la antinomia de la divisibilidad infinita, que Kant citará una y otra vez como el argumento más convincente en pro de su doctrina del espacio y el tiempo y los fenómenos[170], no aparece tratada en la disertación de 1770, pero hemos visto ya que no pudo menos que plantearse de nuevo a Kant en cuanto éste tuvo que repudiar la concepción del espacio que le había permitido muchos años antes resolverla.

Por las razones expuestas y dentro de los límites señalados, respetamos la tesis tradicional que vincula al problema de las antinomias el vuelco en la doctrina kantiana del espacio entre 1768 y 1770. La segunda y la primera antinomias, aunque Kant aún no las conociera bajo este nombre y no las hubiera integrado en el sistema cuadripartito del »conflicto de la razón consigo misma«, han debido planteársele a raíz de la adopción de la tesis de que el espacio precede a las cosas, y han actuado como un decisivo agente catalítico en la generación de la doctrina de la disertación. »Agente catalítico«, digo, porque la presencia de estos problemas ha hecho indispensable, sin duda, una transformación en la manera de concebir la naturaleza del espacio, pero no podía bastar para determinar el carácter preciso que esa transformación adoptó en el pensamiento de Kant. Las antinomias lo han puesto frente a un problema dramático, aparentemente insoluble, y han acelerado la búsqueda de una solución; pero no han podido señalársela, ni siquiera sugerírsela. ¿Cómo llega Kant a la idea de vincular la naturaleza del espacio a la propia facultad humana de conocer, de ligar su realidad a la actualidad de la conciencia? Es imposible adivinar los caminos del pensamiento, cuando, como en este caso, no ha dejado huellas documentales; pero creo oportuno adelantar una conjetura sobre esta cuestión, que, aunque no representara un retrato fiel de lo sucedido en la mente de Kant en esos años, de todos modos serviría para aclarar el sentido, fundamento y alcance de su nueva doctrina. Con este fin, debemos recordar que esta doctrina no concierne sólo a la naturaleza del espacio sino también a la naturaleza del tiempo. Sobre ésta, como dijimos, Kant nada dice en sus escritos publicados antes de 1770. En particular, la argumentación de 1768 en pro de la existencia real del espacio absoluto no tiene un paralelo —tampoco en las notas inéditas— aplicable al caso

[169] Ak., II, 392.

[170] Véase *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 202 sq.; MANW, Ak., IV, 505-508; también Ak., XX, 422. Citados más adelante en la n. 315.

del tiempo. Por otra parte, la primera antinomia, cuya dificultad, como dijimos, se comenta expresamente en la disertación de 1770, sólo puede surgir si suponemos no sólo la realidad absoluta del espacio, sino además la del tiempo. Este supuesto no sólo condiciona el dilema relativo al origen finita o infinitamente distante del mundo en el tiempo, sino *también* la cuestión concerniente a sus límites en el espacio, ya que el argumento destinado a probar la imposibilidad de un mundo espacialmente infinito apela, lo mismo en la disertación que en la *Crítica*, a consideraciones relativas al tiempo[171]. Puesto que la primera antinomia se ha planteado a Kant en su doble aspecto antes de 1770, es casi seguro que la argumentación de 1768 en pro de la precedencia ontológica del espacio respecto de las cosas espaciales le pareció implicar, por analogía, la misma conclusión en lo que respecta al tiempo. Es plausible, por lo demás, que la estrecha asociación entre espacio y tiempo en la doctrina de Leibniz y en la doctrina opuesta de Newton indujese a Kant a creer que toda decisión acerca de la naturaleza del espacio debe llevar aparejada una decisión similar con respecto a la naturaleza del tiempo. Si el espacio, según se estableció en el escrito de 1768, precede a las cosas mundanales, también las precede o condiciona el tiempo. Si no fuera así, el mundo bien podría tener límites en el espacio y un comienzo en el tiempo, eliminándose las dificultades del infinito actual, ya que el tiempo comenzaría con las cosas y el espacio llegaría hasta donde ellas llegan. En cambio, si las cosas no condicionan al espacio, sino al revés, un mundo finito está limitado por el espacio vacío que lo circunda, y un mundo que comienza temporalmente limita con el tiempo vacío que lo precede; pero ambas soluciones son absurdas, ya que el tiempo y el espacio vacíos, homogéneos, indeterminados, no pueden definir ni limitar nada.

Si Kant, como creemos, piensa desde 1768 que no sólo el espacio sino también el tiempo preceden y condicionan el ser de las cosas que conocemos con los sentidos, no es difícil entender que, urgido por el dilema de las antinomias, haya llegado tan pronto a la doctrina revolucionaria que expone en 1770. Según esta doctrina, como sabemos, espacio y tiempo son »formas de la sensibilidad«, condiciones o principios de la ordenación de los objetos del conocimiento empírico, sensitivo del hombre, sin una existencia independiente del proceso por el cual ese conocimiento se va constituyendo. La prioridad ontológica del espacio y el tiempo respecto de los objetos espacio-temporales significa que tampoco éstos, del modo como se nos ofrecen, son independientes de la actividad de conocer que los descubre; no son las cosas »tal como son en sí mismas«, sino »fenómenos«, esto es,

[171] Véase el pasaje ya citado de Ak., II, 391 sq. y la demostración y la nota de la tesis de la primera antinomia en KrV, A 426-432/B 454-460.

presentaciones de las cosas, sujetas a las condiciones y las leyes propias de nuestra facultad de conocer. Ahora bien, si los objetos del conocimiento empírico fueran cosas en sí, la prioridad ontológica de espacio y tiempo respecto de esos objetos implicaría la existencia real del espacio y el tiempo absolutos. Esta conclusión, que tratándose del espacio resulta extraña, en el caso del tiempo es sencillamente inaceptable. Puede pasar, quizás, la idea del espacio como un inmenso receptáculo vacío, que luego se llena de cosas. Pero es insensato concebir el tiempo como una cinta o senda, existente toda a la vez, y capaz de llenarse de sucesos. Cuando hablamos de la concepción newtoniana del tiempo, dijimos que si el flujo del tiempo absoluto era un proceso real, teníamos que suponer otro tiempo en el cual dicho proceso aconteciera. Algo semejante debemos afirmar si concebimos el tiempo como una realidad estática, una suerte de espacio unidimensional en que los instantes sucesivos se yuxtaponen: si le atribuimos existencia actual le estaremos atribuyendo existencia en este instante, el instante presente de otro tiempo, por cuya naturaleza deberemos preguntarnos. Estas dificultades revelan algo que Kant sabía muy bien: en el conocimiento humano, la atribución de existencia implica siempre una determinación temporal[172]; no cabe, por tanto, atribuirla al tiempo mismo, en cuanto éste es la condición a que dicha atribución va referida. La atribución de existencia, pretérita, presente o futura, supone una conciencia del tiempo que, siendo ella misma actual, confiera un ser ideal al pasado y al porvenir.

La »idealidad« del tiempo, esto es, su vinculación indisoluble a la conciencia que lo vive, había sido sostenida ya nada menos que por Aristóteles[173]. Y cuando la íntima asociación de espacio y tiempo en los cimientos conceptuales de la nueva física persuada a los pensadores de la edad moderna de que ambos deben recibir una determi-

[172] R. 4517: »Wir können das Wort *est* nicht anders als ein Zeitwort brauchen«. R. 4518: »Todos los predicados tienen como cópula: *est, fuit, erit*«. Cf. R. 4819 »El tiempo es aquello que contiene la existencia *(Dasein)* de todas las cosas, aquello en que todas las cosas *existen (existiren)*, aquello pues en virtud de lo cual se determina la existencia de cada una relativamente a las otras, cuándo, y por cuánto *(wann und wie lange)*«. Estas tres reflexiones figuran en Ak., XVII.

[173] Aristóteles, *Physica*, IV, xiv, 223 a 21-29. Anneliese Maier, en el tomo IV de sus *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* nos informa sobre la polémica habida a fines del siglo XIII y comienzos del XIV acerca de si el tiempo es *aliquid praeter animam*, si posee un *esse in re extra* o solamente *in anima (Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955, pp. 47-64). Tomás de Aquino, en su comentario a la *Física* de Aristóteles adopta la posición de este pensador: »... El movimiento —escribe— no tiene un ser fijo en las cosas ni se encuentra en ellas actualmente nada del movimiento excepto un momento indivisible del mismo, que es la división del movimiento; pero la totalidad del movimiento se capta *(accipitur)* merced al pensamiento *(consideratio)* del alma que compara la disposición anterior del móvil con la posterior. Del mismo modo el tiempo no posee

nación ontológica común, Leibniz argumentará contra Newton que también el espacio es ideal, por cuanto el tiempo, en vista de las consideraciones que acabamos de exponer, no puede menos que serlo. Clarke había escrito en defensa de la tesis de Newton que »el espacio es inmenso, e inmutable, y eterno; y asimismo la duración«[174]. Leibniz responde en su quinto escrito: »Todo cuanto existe del tiempo y la duración (siendo sucesivo) perece de continuo; y ¿cómo podría existir eternamente una cosa que, hablando con rigor, no existe jamás?, pues ¿cómo puede existir una cosa, ninguna de cuyas partes existe? Del tiempo no existe nunca nada, salvo los instantes; y un instante no es siquiera una parte del tiempo. Quienquiera considere estas observaciones comprenderá fácilmente que el tiempo sólo puede ser algo ideal. Y la analogía entre el tiempo y el espacio evidenciará que éste es tan puramente ideal como aquél«[175]. Dijimos arriba que autorizados comentaristas opinan que Kant estudió la polémica de Leibniz y Clarke entre 1768 y 1770. Si así hubiera sido, el pasaje que acabamos de citar casi podría considerarse como una prueba documental en pro de nuestra conjetura acerca de la génesis de la doctrina crítica sobre la idealidad del espacio y el tiempo. Lo peculiar de la posición de Kant viene de que, junto con admitir con Leibniz la idealidad del tiempo, y por analogía la del espacio, acaba de persuadirse, a raíz de su meditación acerca de las contrapartidas incongruentes, de que el espacio condiciona el ser de los cuerpos, y —por analogía— el tiempo el ser de los procesos. La necesidad de reunir estas dos posiciones, que en la polémica Leibniz-Clarke se presentaban como diametralmente opuestas, conduce a Kant a su paradoja revolucionaria: transfiriendo al tiempo la tesis de la prioridad establecida para el espacio y aplicando al espacio la tesis de la idealidad, evidente en el caso del tiempo, concluye que son ideales también las cosas espacio-temporales, esto es, que ellas son lo que son, así como se manifiestan, en virtud de su inserción en el proceso cognitivo en que llegan a manifestarse. Esta conclusión le habría parecido probablemente inverosímil si no ofreciera una solución sencilla e inmediata a los dilemas de la primera y segunda antinomias, que han preocupado a Kant en esos años. En efecto, si las cosas sensibles no son sino fenómenos, indisolublemente ligados al proceso en que se revelan, no cabe aplicarles las alternativas que las antinomias contraponen. Aunque el conocimiento empírico pueda extenderse indefinidamente

un ser fuera del alma excepto en lo que atañe a su momento indivisible. Pero la totalidad misma del tiempo sólo se capta gracias a la ordenación del alma que numera lo anterior y lo posterior del movimiento«. (*S. Thomae Aquinatis in octo libros physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Roma 1954, Art. 629, p. 310).

[174] *Die philos. Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, VII, 383.

[175] *Ibid.*, VII, 402 sq.

en el espacio, sin que jamás se agoten los objetos que se le presentan, ello no implica que estos objetos subsistan independientemente de su presentación, más allá del último lindero alcanzado por el conocimiento empírico, y constituyan un agregado infinito actual. Aunque la investigación empírica pueda descomponer indefinidamente a la materia, sin llegar nunca a dar con elementos simples, esto no quiere decir que las cosas materiales estén actualmente articuladas hasta el infinito en partes infinitamente divididas. Por último, aunque la reconstrucción científica del pasado pueda retroceder interminablemente, sin tropezar con un origen o comienzo del mundo, no cabe sostener que en este instante, en que esa reconstrucción está incompleta, ha transcurrido ya una eternidad entera[176].

15

En 1770, a los cuarenta y seis años de edad, Kant se incorpora por fin como profesor ordinario a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Konigsberg. Con este motivo le presenta una disertación latina *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible*[177]. Tal como se nos ofrece, breve y esquemática, ella tiene mucho de un programa. La ejecución del mismo se hará pública once años después en la *Crítica de la razón pura*. No creo que debamos sorprendernos porque esta ejecución arroja, en lo esencial, resultados diametralmente opuestos a los que el programa parecía anunciar. No ha sido ésta la única vez que una empresa humana grande ha llevado a una meta distinta de la prevista. La conexión entre dos obras filosóficas no reside tanto en las tesis que ellas defienden, como en el encadenamiento de las ideas. Y por lo que a éste respecta, el vínculo entre la *Crítica* y la disertación de 1770 es evidente: aquélla no hace sino elaborar a fondo las ideas básicas esbozadas en ésta y los problemas que dichas ideas inevitablemente suscitan. Aunque sólo fuese por esta razón, un buen conocimiento del escrito de 1770 sería indispensable para entender la *Crítica*. Pero además, en la versión más simple, más rudimentaria de 1770, los conceptos fundamentales y las relaciones entre ellos resultan más claros, a primera vista más plausibles que en la versión decididamente más complicada y sutil

[176] Esta solución de las dos primeras antinomias aparece expuesta en KrV, A 515-527/B 543-555 y más concisamente en los *Prolegómenos*, § 52 c (Ak., IV, 341-342). En el Apéndice II, p. 558, transcribo algunas reflexiones particularmente expresivas del pensamiento de Kant sobre esta materia.

[177] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. La discusión pública tuvo lugar el 20 de agosto de 1770.

de la obra madura. La primera versión se revelará, es cierto, como insuficientemente fundada e insostenible en definitiva; pero las modificaciones que Kant le introduce en vista de ello, generan dificultades, que ciertamente no se resuelven pero se vuelven por lo menos comprensibles, mediante el estudio de la presentación primera, aún no modificada, de las ideas en cuestión.

La clave de la doctrina de la disertación de 1770 es, como hemos dicho, la nueva concepción del espacio y el tiempo. Sólo ella permite fundamentar el nuevo alcance que Kant da al clásico distingo entre lo sensible y lo inteligible. Sin embargo, este distingo aparece tratado en la segunda sección del escrito y la doctrina del tiempo y el espacio en la sección tercera, en términos que, como es natural, presuponen lo dicho en las secciones anteriores. Esto confiere al escrito cierto aire dogmático, que posiblemente ha contribuido a hacerlo respetable en la época y en el medio en que se publicó, pero que no facilita la comprensión del lector moderno. Felizmente, nosotros ya tenemos una idea, incompleta es cierto, pero suficiente para estos efectos, de la nueva doctrina del espacio y el tiempo y de los motivos que condujeron a ella, y podemos proceder, sobre esta base, a analizar los conceptos básicos de sensibilidad y entendimiento, mundo y forma del mundo, que habrán de servirnos luego para la exposición más precisa de dicha doctrina.

El distingo entre dos fuentes del conocimiento humano, la inteligencia y los sentidos, fue ya conocido de los griegos. Nace probablemente de la doble experiencia de que la evidencia ordinaria, lo manifiesto »a ojos vistas«, puede y suele engañarnos, pero de que somos capaces, mediante la reflexión, de descubrir y corregir el error. Nada más natural que entender esta experiencia atribuyendo el engaño y la ilusión a »los sentidos«, esto es, a nuestra capacidad de ver, palpar, oir, etc., fuente reconocida de la evidencia ordinaria, y su desenmascaramiento y rectificación a una facultad cognoscitiva diferente, el λόγος o discurso, con el cual, hablando en voz alta o para sí, el hombre analiza, compara, rebate y finalmente establece la verdad. Se comprende así la confianza de los filósofos griegos en la infalibilidad de la inteligencia: no puede ser de otro modo, si ella se define como facultad separada en cuanto constituye un tribunal competente para juzgar y condenar los errores de la otra; los cuales, por lo demás, sólo pueden llegar a calificarse como tales si disponemos de una aptitud natural para rectificarlos. En una audaz radicalización de estas ideas, que de algún modo deben haber pertenecido al sentido común de la época, los eléatas afirman que sólo la inteligencia conoce la verdad y que toda la evidencia ordinaria de los sentidos no es sino

apariencia, δόξα[178], por cuanto lo visible, lo palpable, en su cambio incesante, no satisface la exigencia primera del discurso, a saber, *lo que es, es; lo que no es, no es.* El pensamiento griego posterior luchará por superar el dilema planteado por los eléatas, por reconciliar la evidencia de los sentidos y las exigencias del pensamiento. Platón introducirá el concepto de la δόξα ἀληθής, la apariencia verdadera; Aristóteles elaborará las nociones requeridas para pensar el ser de lo que cambia. Pero el mismo Platón escribirá el texto clásico en que la posteridad se instruirá acerca del distingo fundamental entre la apariencia y la realidad, lo sensible y lo inteligible, el pasaje que cierra el libro VI de la *República,* impreciso y cargado de metáforas, pero, tal vez por lo mismo, sugestivo y fascinante. Y Aristóteles fijará en sus escritos con una claridad dogmática que no se encuentra en los pensadores precedentes, la separación entre las dos funciones cognoscitivas de la mente humana, la sensación (αἴσθησις) y la intelección (νόησις)[179].

Para la filosofía de la edad moderna, el distingo entre sensibilidad y entendimiento y la relación entre ambos es objeto, como tantos otros elementos de la tradición, de nuevas consideraciones y determinaciones. Por una parte, estos pensadores que, con Galileo y Descartes a la cabeza, buscan introducir la exactitud de las matemáticas en el conocimiento de la naturaleza, proceden a reconstruirla *en el pensamiento* como un encadenamiento necesario de elementos simples, y niegan, con una decisión que recuerda a los eléatas, la realidad del espectáculo fortuito y abigarrado que la naturaleza a ojos vistas nos ofrece[180]. No ha de sorprendernos, pues, que Descartes haga suyo el distingo tradicional, y prescindiendo de la rehabilitación aristotélica de los sentidos, vuelva a contrastarlos con la inteligencia en términos que bien pueden pasar por una interpretación legítima de la doctrina platónica de la *República.* Por otra parte, el mismo afán de

[178] Es corriente traducir δόξα por »opinión«; puede sorprender, pues, que yo traduzca »apariencia«. A este respecto conviene recordar que »opinión« es el sustantivo del verbo »opinar«, que designa una acción cuyo sujeto soy yo: »yo opino«; mientras δόξα es el sustantivo del verbo δοκεῖν, que designa un acontecer frente al cual mi posición es receptiva: δόκει μοι, »me parece«; claro está que δοκεῖν puede conjugarse en primera persona —δοκῶ— pero entonces significa »yo parezco« ... a otros; por lo demás, *mi* δόξα no es mi *opinión,* sino mi *fama,* o sea, la opinión que de mí tienen los demás, o, más exactamente, lo que yo les parezco. La lengua griega formará más tarde, *a partir* del sustantivo δόξα, el verbo δοξάζω, »yo juzgo según lo que me parece«, esto es, »yo opino«.

[179] Es natural que la filosofía posterior, aplicando el sano precepto platónico según el cual »llamamos facultades... aquello, con que podemos lo que podemos« (φήσομεν δύναμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων ... αἷς δὴ ... δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα — *Rep.* V, 477 b), de la posibilidad de dos funciones separadas haya inferido que existen dos facultades diferentes.

[180] Véase apéndice III, p. 560.

claridad y simplicidad de estos pensadores no podía aceptar la imagen tradicional del espíritu como un haz de facultades diferentes, cuya unión no se comprende. Descartes reducirá las facultades a dos, la teórica y la práctica; Spinoza a una sola. Nuestro conocimiento procede pues según Descartes de una facultad única, que llama entendimiento *(entendement, intellectus)* y que caracteriza como la capacidad de percibir —en el sentido más lato que el vocablo tiene también en español, esto es, capacidad de darse cuenta de algo, tomar nota de ello[181]. La sensibilidad no es sino una modalidad del entendimiento, y consiste en la capacidad que éste tiene, gracias a la unión del alma y el cuerpo, de percibir los estados de este último, e indirectamente las causas de estos estados[182]. Por su naturaleza misma, la sensibilidad tiene que ser una fuente muy insegura de conocimientos. Desde luego, su ejercicio supone una perturbación del entendimiento por estados corporales que lo afectan (como es sabido, Descartes renuncia a explicar cómo es posible esta afección); las representaciones sensibles, fruto de un entendimiento turbado, son necesariamente confusas. Pero además, tales representaciones sólo acreditan con certeza que el alma está siendo afectada de una determinada manera[183], por ejemplo de esa que nos pone en el estado que llamamos »oir música«; ello nos permite concluir con gran seguridad que cierta zona de nuestro cerebro se encuentra en un estado peculiar de excitación; de ello puede inferirse, aunque con seguridad menor, que nuestro nervio auditivo y aun nuestro oído experimentan ciertas modificaciones; pero el juicio que normalmente pronunciamos ante una percepción sensible y que concierne, por cierto, a los procesos físicos fuera de nuestro cuerpo que suponemos que causan tales modificaciones en él, es obviamente mucho más inseguro. Descartes reconoce a la percepción sensible, claro está, su vital importancia en materias prácticas, sobre las que necesitamos tomar decisiones y no poseemos una fuente de información mejor; pero su papel en la construcción de la ciencia sólo puede ser auxiliar y subsidiario, debiendo utilizarse sus datos con extrema cautela[184].

Spinoza y Leibniz dan al distingo entre sensibilidad y entendimiento una determinación ontológica que permite concebirlo con claridad sin esperar que se resuelva el problema de cómo puede el cuerpo afectar la mente. Para Leibniz la mente humana es un ente finito cuyo ser consiste en tener percepciones dotadas de una intrínseca tendencia a transformarse. En cuanto es un ente, tiene cierto grado de perfección, que se traduce en actividad, consistente en te-

[181] Descartes, *Principia philosophiae,* I, art. 31 (*Oeuvres,* ed. Adam et Tannéry, VIII-1, 17).

[182] *Ibid.,* IV, art. 189 (*loc. cit.,* 315 sq.).

[183] *Ibid.,* I, arts. 66, 68 (*loc. cit.,* 32 sq)

[184] *Ibid.,* II, art. 3 (*loc. cit.,* 41).

ner percepciones claras, adecuadas. En cuanto es finito, está sujeto a limitación, padecimiento, que significa turbación, confusión y oscuridad de las percepciones. Las percepciones claras son las representaciones intelectuales, y el entendimiento se identifica con la espontaneidad en que se manifiesta nuestra perfección; las percepciones confusas son las representaciones sensibles y la sensibilidad no es sino la pasividad en que se manifiesta nuestra finitud. Esta nueva determinación ontológica del distingo entre sensibilidad y entendimiento, al fundarlo en el modo de ser individual de cada hombre, su propio y peculiar grado de perfección e imperfección, en vez de basarlo como Descartes, en la incomprensible relación causal del espíritu humano con el cuerpo, permite además resolver en forma fácil y elegante el problema mismo de esta relación. En efecto, si seguimos a Leibniz, no debemos decir que tenemos percepciones sensibles porque el cuerpo nos afecta, sino que tenemos un cuerpo que nos afecta porque estamos dotados de sensibilidad. Tener cuerpo, vivirse encarnado, es la manera concreta como se hace efectiva la pasividad propia de nuestra finitud[185]. Es importante entender bien este pensa-

[185] Naturalmente, el cuerpo que somos, porque somos finitos, refleja también nuestro ser, esto es, nuestra perfección, nuestra espontaneidad. Para aclarar el modo cómo puede hacerlo habría que desarrollar una filosofía leibniziana de la praxis, que al propio Leibniz se le quedó en el tintero. Una cosa es clara de todos modos: corporeidad significa para él primordialmente *finitud, pasividad,* estar librados a que nos pase lo que *no queremos.* Consecuente con esta idea, sostiene que también los ángeles tienen cuerpo —aunque muchísimo menos expuesto, menos atado, más huidizo, más »sutil«, en suma, menos »corpóreo« que el cuerpo nuestro. Téngase presente que si yo existo, mis padecimientos existirán de todos modos, aunque no tengan existencia real fuera de mi representación aquéllos que yo llamo sus autores. Crear a éstos significa pues enriquecer al mundo con la perfección que se traduce en la actividad correlativa de mis padecimientos, sin que ello implique el más mínimo incremento de éstos y con ellos de la imperfección del mundo. En definitiva, según Leibniz, un ser perfecto, infinitamente poderoso, sabio y bueno, no puede menos que decidirse a crear un mundo de seres finitos elegidos en tal forma, que el conjunto de sus acciones y padecimientos correlativos realice un máximo de perfección. Tal mundo es, por definición, el mejor de los mundos posibles. Su perfección es menor que la de Dios —de otro modo se confundiría con Él— y tiene que mezclarse de imperfección. Pero esta imperfección es mínima. Cabe, claro está, preguntarse, si este mínimo no es ya demasiado, y si la realidad no sería más perfecta si existiera Dios solo y no además el mundo. Desde luego, no es lícito sumar la perfección limitada del mundo a la infinita de Dios y pretender que juntas son más que ésta sola. Por definición, no hay perfección mayor que la de Dios. Me figuro que Leibniz habría contestado a esta pregunta que cada uno de nosotros siente la existencia como una bendición y que se queja sólo de sus limitaciones. Creo que en una respuesta como ésta, y, más aún, en no haber tenido que darla porque no se hizo siquiera la pregunta, consiste propiamente lo que se ha llamado el optimismo de Leibniz; y no en la célebre tesis que venimos comentando. El mejor de los mundos *posibles* bien puede resultar notoriamente malo; mas para el optimista, por malo que sea, será siempre mejor que si no existiera.

miento de Leibniz según el cual las afecciones de nuestra pasividad son la consecuencia necesaria de nuestro propio ser, definido por un grado individual, finito de perfección, que se realiza exactamente en las acciones y pasiones de nuestra vida, en cuyo desarrollo consiste, por lo demás, precisamente ese ser así definido. Leibniz dice que si Dios aniquilara todo el universo y no quedáramos más que El y yo, mi vida no variaría en nada y yo no me daría cuenta del cambio. Pero, puesto que cada padecimiento mío es *compatible* con una acción correspondiente de otro ser, y puesto que cada acción realmente acontecida significa un incremento del contenido de perfección de la realidad, debemos suponer que Dios ha creado y mantiene en la existencia a todos los seres cuya naturaleza individual se manifiesta en las acciones correlativas de mis padecimientos. No hay razón, como dice Leibniz, para que pudiendo existir tantas otras cosas se nos prefiera a nosotros solos[186]. Una vez que estamos ciertos de la existencia real de las acciones correlativas de cada pasión, nos es lícito decir que aquéllas son la *causa* de éstas, siempre que no olvidemos que esta relación causal no consiste sino en la correspondencia, vigente en cada conciencia, entre las acciones y pasiones correlativas, pero que no tiene ninguna realidad por sí misma, independiente de esta su manifestación mental. Se trata, como dice Leibniz, de una causalidad »física«, esto es, fenoménica; no »metafísica«, es decir, absoluta[187]. Si lo sensible se distingue de lo inteligible como lo confuso de lo claro, habrá un tránsito continuo entre estos dos géneros de representación y también una transformación continua de las de un género en las del otro. Cada limitación que se supera, cada perfección que se conquista, es una oscuridad que se aclara, una representación sensible que se intelectualiza. Y el progreso espiritual del hombre, para el cual, según Leibniz, disponemos de la eternidad, consiste en el incesante e interminable esclarecimiento de los datos de los sentidos, esto es, en su elevación a concepto del enten-

[186] »Maxima verisimilitudine judicamus, nos non solos existere... ex principio illo communi... quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli praeferamur«. (A des Bosses, 19 de agosto de 1715. *Die philos. Schriften,* ed. Gerhardt, II, 502).

[187] Aunque »toda sustancia singular creada ejerce acción... física en todas las otras«, »ninguna sustancia creada ejerce sobre las otras una acción metafísica« (Leibniz, »Primae veritates«, en *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* ed. Louis Couturat, Hildesheim 1961, p. 521). Me parece evidente el paralelismo entre esta doctrina de Leibniz que podemos llamar de la realidad física y la irrealidad metafísica de la acción causal entre las sustancias finitas, y la célebre tesis de Kant sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental del espacio, el tiempo y todas las determinaciones espaciales y temporales. Me atrevería a sostener que los predicados ontológicos aplicados por ambos pensadores son exactamente sinónimos, que la diferencia está en las entidades a que se los atribuye.

dimiento. Para este progreso no hay límites ni vallas insuperables; y aunque nunca alcanzaremos una representación adecuada, esto es, plenamente intelectual, de ningún ente concreto (tenerla de uno sería tenerla de todos, pues cada uno corresponde exactamente a todos los demás), podemos no obstante aproximarnos indefinidamente a ella.

A esta determinación leibniziana del distingo entre sensibilidad y entendimiento se vincula en forma inmediata la presentación que de él hace Kant en la sección segunda de la disertación. Sin embargo, ya en la primera fórmula se anuncia la intención polémica. »*sensibilidad (sensualitas)* es la *receptividad* del sujeto, por la cual es posible que su estado representativo [*status repraesentativus*, o sea, el estado de sus representaciones mentales] sea afectado de una cierta manera por la presencia de algún objeto. Inteligencia —racionalidad— es la *facultad* del sujeto, por la cual es capaz de representarse aquellas cosas que por su calidad misma no pueden ofrecerse a los sentidos«[188]. Advertimos en seguida dos diferencias. Ante todo, Kant indica ya en la definición misma que las modificaciones de mi receptividad suponen la presencia de un objeto que la afecta. Kant, como su maestro Martin Knutzen, rechaza la concepción leibniziana de la irrealidad metafísica de la causalidad entre las sustancias, defendiendo desde temprano la existencia de una acción transitiva real entre las sustancias finitas. Hemos visto que en su juventud asociaba íntimamente esta doctrina a la concepción leibniziana del espacio, en la versión que él hacía suya; como »fenómeno« de la interacción de las sustancias, el espacio atestiguaba la efectividad de ésta. Más tarde se dio cuenta que el camino que había adoptado no permitía entender la interacción entre el cuerpo y la mente, más bien la haría

[188] *Dissertatio*, § 3, Ak., II, 392. »Facultad *(facultas)*, en la terminología de la escolástica alemana del s. XVIII, denota un principio activo. El siguiente pasaje de Baumgarten muestra cuán directa es la conexión entre las definiciones citadas de Kant y esta tradición escolar: »Toda sustancia existente actúa, por tanto tiene la posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es (potencia pasiva, capacidad), *receptividad*«. (*Metaphysica*, § 216). Baumgarten define además el término »presencia« utilizado por Kant: »§ 211. Una sustancia actuante sobre otra fuera de ella *influye* sobre ésta. *Influjo* (acción transitiva) es la acción de una sustancia sobre otra fuera de ella... § 223. Una sustancia que influye de cerca sobre otra le es *presente*... *Presencia* es pues el influjo de cerca *(influxus propior)*«. Conviene anotar aquí que Kant rechaza expresamente la identificación de facultad y fuerza en el § 216 de Baumgarten. La facultad *(Vermögen)* es el principio interno de la posibilidad de la fuerza *(Kraft)*. Cf. R. 3582, 3584, 3585 y también *infra*, pp. 254 sq. Este distingo entre *facultad* y *fuerza* se encuentra ya implícitamente en Wolff. Véase su *Ontologia*, §§ 716, 717, 721, 722.

parecer imposible[189]. En 1770 lo ha abandonado, y la nueva concepción del espacio ahora profesada no le da aún los medios para resolver este problema. Pero se mantiene firme en la convicción de que una modificación *pasiva* de nuestro estado certifica la presencia real de un objeto trascendente que lo causa[190]. Es verdad que esta convicción no tiene por el momento, desde un punto de vista propiamente filosófico, más que un valor programático. Pero aunque el programa no se cumpla, aunque no se logre conferir un significado comprensible a la idea de una acción transitiva real de un objeto exterior sobre la mente, el distingo entre sensibilidad y entendimiento como lo hicieron Spinoza y Leibniz tiene un sentido claro, determinable puramente en términos de lo que el sujeto mismo es, atendiendo a la diferencia entre estados mentales activos, que expresan la espontaneidad que es lo positivo de su ser, y estados pasivos, en que se concreta la limitación que lo hace finito[191].

Verdaderamente decisiva es la segunda diferencia con Leibniz que decíamos advertir en el citado texto de Kant. Leímos allí que la inteligencia es el principio activo que habilita al sujeto para representarse aquellas cosas que por su naturaleza misma no pueden exhibirse a los sentidos. Con esta caracterización se señala la presencia de una barrera insalvable entre la representación sensitiva y la representación intelectual. Ésta, en su sentido propio, se refiere a objetos que no pueden serlo de aquélla: »Inteligible —prosigue Kant— es lo que no contiene nada que pueda conocerse por otra vía que la inteligencia«[192]. La diferencia entre lo sensible y lo inteligible no es pues meramente una diferencia de grado, entre lo representado oscuramente y lo representado con claridad. Esta doctrina de Leibniz parece no haber merecido nunca la simpatía de Kant. Afirmada en forma consecuente conduce a la conclusión de que, en el límite, nuestra inteligencia es capaz por sí sola, con sus puros conceptos, de conocer todo lo conocible, y por ende, también, entre otras cosas, la existencia de lo que existe. Esta conclusión es enteramente lógica, si, en el fondo, como enseñaba Descartes, la sensibilidad no es más que una modalidad de la inteligencia, y no representa un enriquecimiento sino más bien una limitación de sus posibilidades. Kant, sin embargo, se rebeló instintivamente desde muy temprano contra esta consecuencia, y ya en su primer escrito metafísico, rechazó, como vimos, su aplicación más notable, la prueba »ontológica« de la existencia de Dios[193]. El desarrollo sostenido de este tema, de que la sen-

[189] Véase *supra*, p. 114. [190] *Dissertatio*, § 11, Ak., II, 397.
[191] Véase la Tercera Parte, *infra*, pp. 522 sq.
[192] *Dissertatio*, § 3, Ak., II, 392: »Quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile«.
[193] Véase *supra*, p. 42.

sibilidad no es sólo una variedad de la inteligencia, de que la diferencia entre ambas no es sólo de grado, y, en particular, de que sólo aquélla puede aprehender lo existente, en virtud de que es afectada por él, habría bastado para dar origen a las tesis capitales de la filosofía crítica. Pero sólo la nueva doctrina del espacio y el tiempo brindará a Kant los medios para justificar esta importante discrepancia con la tradición. Según esta doctrina, el espacio y el tiempo son condiciones universales del conocimiento sensible, a que se sujetan los objetos de este conocimiento, en cuanto tales. La existencia de tales condiciones, que rigen para los objetos de la representación sensible, pero no para los de la representación intelectual, condiciones que, como quedó demostrado en el escrito de 1768, son la base de determinaciones »internas« de los objetos para los que rigen, establece una separación entre los dos tipos de conocimiento y sus objetos respectivos, que un mero incremento en la claridad obviamente no basta para salvar. Kant enseña, es verdad, que son los mismos entes que en cuanto nos afectan nos aparecen bajo las condiciones propias de nuestra sensibilidad, los que, en cuanto no nos afectan, son objeto de una representación intelectual pura. Pero sucede que aquellas condiciones, inaplicables al objeto en cuanto existe por sí mismo, traspasan en tal grado el modo de ser de éste en su manifestación sensible, que ambas maneras de representárselo son inconmensurables, y no se puede derivar la una de una suerte de depuración de la otra. »Mal se define lo sensible —escribe Kant— como lo conocido *confusamente,* lo intelectual como aquello cuyo conocimiento es nítido. Estos son sólo distingos de orden lógico . . . Pero lo sensible puede ser enteramente nítido y lo intelectual supremamente confuso. Observamos lo primero en el prototipo del conocimiento sensible, la *geometría,* lo segundo en el Organon de todo lo intelectual, la *metafísica*«[194]. Es claro que Kant sólo pudo esgrimir este argumento decisivo contra la concepción leibniziana una vez que estuvo convencido de que la geometría efectivamente es el prototipo del conocimiento sensible y no, como la presentaba Descartes, justamente el prototipo del conocimiento intelectual. Esta convicción descansa, por cierto, en la nueva doctrina del espacio como un principio propio de la sensibilidad.

Asegurada de esta manera la irreductibilidad del conocimiento sensible al conocimiento intelectual, Kant puede dar expresión exacta a una tesis a la que, como hemos visto, se inclina desde un comienzo: sólo por la vía de la sensibilidad podemos tener conocimiento inmediato o como Kant dice, »intuitivo«, de un objeto existente. En efecto, un objeto sólo puede dársenos directamente y por así decirlo en persona en virtud de que su presencia afecta nuestra receptividad. Sostener otra cosa, afirmar que también la inteligencia humana puede intuir, sería pretender que podemos darnos espontáneamente, por propia iniciativa, el objeto del conocimiento, vale decir, que podemos crearlo; pero tal potestad creadora es propia solamente de Dios[195]. Volveremos a referirnos a las consecuencias de esta tesis básica de Kant. Por ahora, procede que completemos esta caracterización del distingo entre la sensibilidad y la inteligencia con una breve indicación de las relaciones entre ambas. Aunque la intención primordial del escrito es separarlas, Kant sabe muy bien que no puede faltar toda vinculación entre ellas; la mera recepción pasiva de las afecciones no puede bastar para constituir nuestro conocimiento sensible. La actividad de la inteligencia tiene que elaborar los datos recibidos para hacer de ellos una ciencia. Pero en la disertación Kant no parece vislumbrar todavía su doctrina posterior sobre este tema, que constituye, como es sabido, la piedra angular de la *Crítica de la razón pura* y, tal vez, su más original y significativa contribución al pensamiento humano. Distingue dos maneras de ejercer la inteligencia, su uso »lógico« y su uso »real«. En el uso real la inteligencia se da ella misma los conceptos con que piensa las cosas y sus relaciones. En el uso lógico, los conceptos, de dondequiera que procedan, son meramente comparados y ordenados jerárquicamente, según su mayor o menor generalidad, por la actividad espontánea de la inteligencia. El uso real, sostiene Kant aquí, no tiene nada que ver con la sensibilidad, y para que conduzca a los conocimientos que puede procurar debe mantenerse puro de toda contaminación sensitiva. Para la constitución de una ciencia de las cosas sensibles basta el uso lógico, en el cual la inteligencia, partiendo de conocimientos sensibles dados, subordina unas representaciones sensibles a otras, a modo de conceptos comunes, y ordena los fenómenos bajo leyes fenoménicas más generales[196]. Ni el más recalcitrante empirista negaría que la inteligencia desempeña este papel en la organización de nuestro saber. Lo paradójico del asunto está en que Kant concuerda aquí con el empirismo en su manera de concebir el conocimiento sensible y por ende, la ciencia natural[197], debido justamente a su afán de asegurar

[194] *Dissertatio,* § 7, Ak., II, 394 sq.

[195] *Dissertatio,* § 10, Ak., II, 396 sq. [196] *Dissertatio,* § 5, Ak., II, 393.

[197] Entiéndase bien: la concordancia con el empirismo se refiere sólo a la participación de la inteligencia en la constitución de la ciencia natural; restringida a su uso »lógico«, ella no aporta el más mínimo enriquecimiento a nuestro saber (en contraste con la doctrina posterior de Kant, según la cual la actividad intelectual *introduce* en la experiencia determinaciones —como, por ejemplo, la relación causal— que jamás podrían encontrarse por mera reflexión sobre los datos de los sentidos). Pero ya en la *Dissertatio* se aparta Kant del empirismo en su concepción de la sensibilidad misma: el principio universal del conocimiento sensible, la doble

la noción de un conocimiento intelectual puro, del todo ajeno a la sensibilidad. Lo vemos con toda claridad en el importante pasaje siguiente: »En las representaciones sensibles ... aquello que antecede al uso lógico del entendimiento se llama *apariencia (apparentia)*, el conocimiento reflexivo, en cambio, que nace al comparar el intelecto muchas apariencias, se llama *experiencia (experientia)*. De la apariencia a la experiencia lleva un solo camino: la reflexión conforme al uso lógico del entendimiento[198]. Los conceptos comunes de la experiencia se llaman conceptos *empíricos* y sus objetos, *fenómenos (phaenomena)*, y las leyes de la experiencia y en general de todo el conocimiento sensible se llaman leyes de los fenómenos. En consecuencia, los conceptos empíricos al reducirse a una mayor universalidad no se vuelven intelectuales *en sentido real*, y no salen de la esfera del conocimiento sensible, sino que, por mucho que se eleven en la abstracción, conservan indefinidamente su naturaleza sensible«[199]. Al reducir a un mero »uso lógico« la función del entendimiento en la constitución de la ciencia empírica, Kant asegura pues la separación entre ésta y la metafísica, como ciencia de lo suprasensible, obra del entendimiento en su »uso real«. Las dificultades que han impedido hasta la fecha la constitución de esta última se deberían a que no se ha tenido debidamente en cuenta esta separación y se ha pretendido juzgar de los objetos de la metafísica conforme a criterios tomados de la representación sensible.

Hemos visto que, según la tesis programática de la disertación, la representación pasiva de la sensibilidad revela la presencia de un objeto existente que afecta al sujeto. Pero no puede pensarse que la apariencia que el objeto reviste cuando se presenta por esta vía coincida con el modo de ser propio suyo, en cuanto existe por sí mismo, independientemente de su aparición a un sujeto. Ya los fundadores de la ciencia moderna sintieron, como vimos, la necesidad de separar entre las características que las cosas sensibles nos exhiben, aquellas que proceden de la reacción peculiar de la sensibilidad humana ante la presencia de esas cosas —colores, olores, sonidos, etc.— de aquellas otras, verdaderamente »objetivas«, que se dejan determinar en términos de número, figura y movimiento. Kant sostiene ahora que también estas últimas características se fundan en una condición subjetiva, que la apariencia sensible es extensa y durable, porque el espacio y el tiempo son principios propios de la sensibilidad humana que aprehende esa apariencia, pero que en ningún caso pueden atribuirse tales caracteres a la cosa misma que esa apariencia presenta, en cuanto dicha cosa existe por sí misma[200]. Vimos ya los motivos que llevaron a Kant a esta convicción y examinaremos pronto su fundamentación detallada en la disertación. La consecuencia de ellas es que la percepción sensible, según aquí se la entiende, revela la existencia de las cosas, mas no como ellas son en sí. En cambio, en la disertación Kant parece dispuesto a sostener que la representación intelectual pura, incapaz, como decíamos, de revelarnos por sí sola que las cosas existen, nos permite, sin embargo, concebirlas como son en sí[201]. Esta doble convicción de que la sensibilidad se representa las cosas como aparecen y no son, la inteligencia en cambio como son y no aparecen, funda inmediatamente el distingo entre el mundo sensible, o agregado de las cosas como se las representa la sensibilidad, y el mundo inteligible o conjunto de las mismas como son en sí y se las representa o puede representárselas la inteligencia. Conviene tener presente que Kant no pretende sostener que haya aquí dos grupos de entes diferentes, inconexos entre sí. Al contrario: la inteligencia, que concibe el fundamento existente por sí mismo de la afección en que consiste la apariencia sensible, reconoce con ello, como una y la misma cosa la que ella piensa y la sensibilidad percibe. Pero la representación perceptiva es irreductible a la representación intelectual, y en este sentido puede decirse que cada una nos abre acceso a un mundo diferente. En rigor, como

»forma« del espacio y el tiempo, no es un dato de los sentidos ni puede derivarse por abstracción de éstos. Véase, más adelante, p. 168.

[198] El lector que tenga presente la enseñanza posterior de Kant sobre este tema apreciará el significativo paralelismo entre algunos pasajes que la resumen y la frase recién citada. Kant mostrará más tarde que los juicios en que se hace efectivo nuestro conocimiento de las cosas sensibles no resultan sin más del enlace de intuiciones que meramente se comparan entre sí, pues tales juicios »serían imposibles si a los conceptos abstraídos de la intuición no se agregara un concepto puro del entendimiento bajo el cual aquellos conceptos se subsumen y gracias a esto quedan enlazados en un juicio objetivamente válido«. (*Proleg.*, § 20; Ak., IV, 301). Pero estos »conceptos puros«, que el entendimiento se da a sí mismo en lo que la *Dissertatio* llamaba todavía su »uso real«, »sirven solamente... para delitrear las apariencias a fin de poderlas leer como experiencia«. (*Proleg.*, § 30; Ak., IV, 312).

[199] *Dissertatio*, § 5, Ak., II, 394. Véase apéndice IV, p. 561.

[200] Kant mismo vincula su nueva tesis a la ya establecida doctrina acerca de la subjetividad de algunas de las cualidades de las cosas sensibles; véase el penúltimo párrafo de la nota II al § 13 de los *Prolegómenos* (Ak., IV, 289). Me parece que esta vinculación está implícita ya en la primera presentación de la tesis en el § 4 de la *Dissertatio:* »Quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis Materiam constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed *quoad qualitatem pendet a natura subjecti*, quatenus ab isto objeto est modificabilis: *ita etiam* eiusdem repraesentationis forma testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed *non nisi lex quaedam menti insita*, sensa ab objectu praesentia orta sibimet coordinandi«. (Ak., II, 393; yo subrayo). Traduzco este pasaje al español más adelante, p. 197.

[201] »Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt«. (*Dissertatio*, § 4; Ak., II, 392).

veremos, según Kant define los conceptos en la disertación, sólo el mundo inteligible merece este nombre; el mundo sensible, en cambio, lo sería sólo por analogía y en cuanto remite al otro como su fundamento. *Mundo*, según expresa Kant en la primera frase de la obra, es un compuesto de sustancias que no es parte, a su vez, de un compuesto mayor[202]. Mundo es un compuesto de *sustancias*, esto es, de entes que subsisten cada uno por sí, y no dejan de existir, porque los otros miembros del compuesto desaparezcan o porque cese toda vinculación entre ellos[203]. Las sustancias que integran el mundo son lo que Kant llama su *materia*. El enlace o coordinación entre ellas, en virtud del cual efectivamente constituyen un mundo, es lo que él llama su *forma*[204]. »Esta coordinación se concibe como real y objetiva, no como ideal y basada en el mero arbitrio del sujeto«. No puede llamarse *mundo* una multitud cualquiera de entes, reunidos solamente en el pensamiento. »Juntando muchas cosas formáis sin dificultad el todo de una representación, mas no por eso la representación de un todo«. Si tenemos varios agregados de sustancias, entre los cuales falta toda conexión, el complejo que forman cuando la mente los reúne en una unidad ideal no es más que una pluralidad de mundos comprendidos en un solo pensamiento. El enlace o coordinación real entre las sustancias de un mundo consiste en la interacción o mutua influencia entre ellas, en virtud de la cual sus estados se determinan recíprocamente. Aunque concierne sólo a los estados de las sustancias, esta interacción tiene que fundarse en un carácter de las sustancias mundanales mismas, el cual la hace posible. Tal vendría a ser propiamente »el nexo que constituye la forma esencial del mundo«: »el principio de los influjos posibles entre las sustancias que constituyen el mundo«. El concepto de la forma del mundo se relaciona pues directamente con el problema arriba aludi-

[202] *Dissertatio*, § 1, Ak., II, 387: »En un compuesto sustancial, así como el análisis no termina sino en la parte que no es un todo, es decir, lo *simple*, así tampoco la síntesis no termina sino en el todo que no es parte, es decir, el *mundo*«. Cf. R. 4085: »La idea de mundo no es arbitraria. Pues así como *tengo que* pensar finalmente una parte que no es de nuevo un todo, así también tengo que pensar un todo que no es parte«. R. 4086: »Existe un mundo, es decir, un todo que no es parte de otro todo existente (posible)«. (Ak., XVII, 408-409).

[203] »El mundo es un *totum substantiale;* un todo de accidentes no es, pues, mundo... El todo del mundo no es pues el todo que forman todos los estados *(Zustände)*, sino todas las sustancias«. PMV, 81. En el mismo sentido, *Dissertatio*, § 2, 1; Ak., II, 389.

[204] *Dissertatio*, § 2, Ak., II, 389 sq.: »Los momentos a que hay que atender en la definición de mundo son: 1. La materia (en sentido trascendental), es decir, las *partes*, que entendemos aquí que son *sustancias*... II. La *forma* que consiste en la *coordinación* (no subordinación) de las sustancias«. El tercer momento es la *Universitas* o »totalidad incondicional de las partes combinadas«. (Ak., II, 391), de la cual hablaremos luego.

do de la acción transitiva real de unas sustancias sobre otras. Es menester un principio que haga posible que »los estados de una pluralidad de entes, cuya subsistencia por otra parte es mutuamente independiente, se relacionen entre sí como recíprocamente fundados los unos por los otros«. Sin un principio así no es posible entender la presencia de »una fuerza transitiva en el mundo«. Y hemos visto que Kant no está dispuesto siquiera a llamar con el nombre de mundo a un agregado ideal, entre cuyas partes falte tal conexión transitiva. La identidad del mundo exige que su forma esencial sea inmutable, no expuesta a ninguna vicisitud; »para la identidad del todo no basta la identidad de las *partes*, sino se requiere la identidad del *modo de composición* característico«. »Por lo tanto —concluye Kant— hay en todo mundo una cierta forma propia de su naturaleza, constante, invariable, o principio perenne de cualquier forma contingente y transitoria, que pertenezca al estado del mundo«[205].

En la *Nova dilucidatio* (1755), Kant ha tratado este problema de una manera muy próxima ya a la disertación, aunque sin emplear el término *forma*. En aquel entonces, como sabemos, el espacio es para Kant una manifestación de la interacción entre las sustancias finitas[206]. La interacción es incluso un requisito indispensable para que las sustancias experimenten un cambio en sus estados, según asevera Kant en la Proposición XII de esa obra: »A las sustancias no puede sobrevenirles ninguna mudanza, excepto en cuanto están vinculadas con otras, cuya dependencia recíproca determina la mudanza conjunta de sus respectivos estados«[207]. Pero esta vinculación o recíproca dependencia entre entes sustanciales, ninguno de los cuales es el fundamento de la existencia de otro, no puede entenderse a partir del hecho nudo de sus existencias separadas. »Afirmada simplemente la existencia de cualquiera de ellas, no hay nada en la misma que permita concluir la existencia de otras diferentes de ella«[208]. Pero si es así, tampoco puede su mera existencia fundar la presencia de ciertas cualidades o accidentes en las otras. Para entender la relación en virtud de la cual unas sustancias pueden determinar el estado de las otras, hay que invocar un principio distinto de todas ellas, que funde la conexión. En efecto, »si existe la sustancia A y fuera de ella la

[205] Todas las últimas citas proceden de *Dissertatio*, § 2, II, (Ak., II, 390 sq.). La »forma del mundo«, »constante invariable« que asegura al todo su »modo característico de composición« prefigura visiblemente al principio formal de la experiencia en la *Crítica*: el »yo constante y perdurable« de la apercepción trascendental (KrV, A 107, 123).

[206] »Quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon«, según se expresa en la *Monadologia Physica*, Ak., I, 480. Cf. en la *Nova dilucidatio*, Ak., I, 414, 415.

[207] *Nova dilucidatio*, Ak., I, 410. Ver la demostración de este »principio de la sucesión« a continuación del pasaje citado.

[208] *Ibid.*, Ak., I, 413.

en sustancia B, no por ello puede estimarse que ésta determina algo en A. Suponed que B determina algo en A, esto es, que contiene el fundamento de la determinación C. Como éste es un cierto predicado relativo, no inteligible si además de B no existe A, la sustancia B, en virtud de aquello en ella que es el fundamento de C, supone la existencia de la sustancia A. Pero, puesto que si existiera sólo la sustancia B, la existencia de ésta no determinaría en absoluto si debe extraer o no también un cierto A, la sola existencia de B no basta para entender que B determine algo en otras sustancias diferentes de ella y por tanto, tampoco una relación ni un intercambio«[209]. Kant piensa que la interconexión en virtud de la cual las sustancias finitas forman un mundo sólo es posible si el principio común de la existencia de ellas, »esto es el intelecto divino«, las mantiene configuradas *en relaciones recíprocas*[210].

En 1770 no parece que fuera necesario ir a buscar tan lejos el fundamento de la posibilidad de la coordinación de las sustancias finitas en un mundo. ¿No sabemos ya, desde el escrito de 1768, que el espacio no es meramente el fenómeno de la interacción de las cosas espaciales sino una condición de posibilidad de su mismo ser? Por graves que sean las dificultades que, como reconocía Kant en 1768, suscita esta idea de una prioridad del espacio con respecto a las cosas, si hay un problema que ella resuelve es justamente este que ahora nos ocupa. En la concepción anterior se tenía al espacio por el testimonio más claro de la realidad de la interacción entre las cosas[211]. ¿No es obvio que en la nueva procede entenderlo como su fundamento? La espacialidad consiste justamente en la coordinación y correlación de las cosas que la exhiben, a tal punto que el ser que el espacio posibilita a las cosas parecería disolverse en puras relaciones. Si aceptamos que el espacio es el principio posibilitante de la comunidad de las sustancias, según la expresión técnica de Kant, »la forma del mundo«, podremos prescindir de Dios para resolver nuestro problema, o mejor dicho, habremos colocado al espacio en el lugar de El. Que el espacio es Dios, o que Dios es la extensión universal que contiene y sostiene el mundo

[209] *Ibid.*, Ak., I, 413.

[210] *Ibid.*, Ak., I, 412 sq. Cf. Ak., I, 413: la relación recíproca entre las sustancias no requiere que »lo mismo que les da la existencia, el esquema del intelecto divino *(intellectus divini schema)*, haya consolidado su relación, al concebir sus existencias como correlacionadas«. En su madurez, Kant no exigirá como aquí la identidad entre la fuente de la existencia de los objetos y el principio que posibilita su correlación; en la esfera sensible, al menos, la única de la cual admitirá que tengamos conocimiento, la existencia de las cosas nos es dada, no sabemos de dónde, pero su coordinación se funda en el »esquema« de la razón humana, para la cual se las representa como correlacionadas (porque, como veremos, es la única manera como puede representárselas y representarse a sí misma representándoselas).

[211] Véase, arriba, pp. 97, 109.

de las cosas espaciales era la doctrina del impío Spinoza, contra la cual se dirige, expresa o tácitamente, buena parte de la filosofía europea en el siglo que precede a la *Crítica de la razón pura*. Pero las nuevas conclusiones de Kant sobre la naturaleza del espacio le permiten esquivar esta enojosa dificultad. Podríamos decir que el espacio no puede hacer el papel de »forma del mundo« justamente porque es demasiado apropiado para ello: funda una correlación tan estrecha entre las cosas espaciales que no se ve cómo podría atribuírseles la mutua independencia que, como sustancias, tendrían que poseer. Es la dificultad que evidencia la segunda antinomia: si, para discernir al fin los elementos simples de los cuerpos compuestos, suponemos eliminada toda relación espacial en su seno, nos encontramos con que no queda nada; las cosas espaciales son compuestos de partes a su vez compuestas y *en el espacio* »*lo simple no es parte sino límite*«[212]. El espacio —y con él el tiempo— bien puede ser la »forma« del mundo *sensible*, esto es, de un conjunto de fenómenos sin una existencia propia independiente del proceso en que se manifiestan a nuestra sensibilidad. Estos fenómenos no son nada los unos sin los otros y sin el espacio en que se coordinan para la mente que los percibe[213]. Pero ni el tiempo ni el espacio pueden servir de »forma« al mundo inteligible, al todo real de las sustancias finitas, tal como subsisten por sí mismas, de una manera que no se deja reducir a la apariencia que nos exhiben en virtud de que nos afectan. »Quienes tienen al espacio y al tiempo por una suerte de vínculo real y absolutamente necesario de todas las sustancias posibles, no creen requerir nada más para comprender cómo puede atribuirse a una pluralidad de existentes una relación originaria o condición primitiva de los influjos posibles y principio de la forma esencial del universo«. »La universalidad del espacio que todo lo comprende determina por sí misma« y basta para entender que las cosas que existen estén dispuestas de una cierta manera las unas respecto a las otras. Cuando se ha comprendido, en cambio, que estas nociones conciernen a las leyes de la sensibilidad del sujeto y no a

[212] *Dissertatio*, § 15 C, nota, Ak., II, 403 n.

[213] Kant desarrolla pensamientos afines a éstos en varias reflexiones del período en que prepara la *Crítica de la razón pura*. Cf. R. 4498: »En un cuerpo no se puede suprimir toda composición. Pues el cuerpo sólo es posible conforme a las determinaciones del espacio, esto es, de modo que cada parte del mismo ocupe un espacio«. R. 4499: »La sustancialidad de las partes de un cuerpo es solamente relativa; a saber, cada parte existe sin ser inherente a otra. Pero en sí misma no son sustancias, sino sus *phaenomena*. Pero el *phaenomenon* de una sustancia, cuando consiste en llenar el espacio, sólo es posible en virtud de la condición del espacio, o sea, sólo según las leyes de la continuidad y no por combinación de elementos simples, sino siempre como una magnitud cuyas partes son todas a su vez magnitudes«. (Ak., XVII, 573, 574). Véase asimismo las R. 4421, 4422, 4500, 4534, 4536, todas en Ak., XVII.

condiciones propias de las cosas mismas, se ve que permanece intacta »la cuestión, resoluble sólo por el intelecto: ¿en qué principio descansa la relación entre todas las sustancias que, cuando se la contempla intuitivamente se llama espacio?«. En torno a este punto gira todo »el problema del principio de la forma del mundo inteligible«, a saber: »¿en virtud de qué es posible *que muchas sustancias estén en comunicación recíproca* y por esta razón pertenezcan al mismo todo, que se llama Mundo?«[214]. De este problema se ocupa la sección cuart de la disertación de 1770. La solución es la misma que en la *Nova dilucidatio*: el principio de la forma del mundo inteligible es su creador, Dios. Ella funda asimismo la posibilidad del mundo sensible en cuanto ésta descansa en la acción transitiva de otras sustancia sobre la receptividad de la mente. »Pues la mente humana no es afectada por cosas externas y el mundo no luce hasta el infinito ante su mirada sino *en cuanto ella misma junto con todas las otras cosas es sustentada por la misma infinita Fuerza de Uno Solo*«[215].

A la luz de estas consideraciones es inevitable concluir que lo que hemos llamado el »mundo sensible«, o sea, el mundo espacio-temporal en que se desarrollan nuestras vidas, no es un mundo en el sentido propio y pleno del término, sino a lo sumo un cuasimundo, mundo por analogía o por licencia idiomática, pues le faltan dos caracteres esenciales para ser realmente tal. Se ha dicho, en efecto, que un mundo se compone de sustancias, o sea, en último término de partes que no son a su vez compuestas y que pueden por lo mismo subsistir aunque se suspenda su relación con otros entes del mismo género. Ahora bien, veíamos que entre las cosas espaciales no pueden encontrarse tales partes simples, que la más pequeña que se señale puede siempre escindirse en nuevas partes. Los cuerpos, pues, no son sustancias ni compuestos de sustancias, sino, como Kant dice, *phaenomena substantiata*[216], objetos que tomamos como unidades independientes para efectos prácticos o teóricos, pero a título provisorio, pues en definitiva se comprueba siempre de nuevo que su independencia no es tal. El mundo sensible no es pues, en el sentido de Kant y de la ontología que él adopta, un »compuesto sustancial«. Pero tampoco es un todo, en el estricto sentido propuesto, esto es, uno que no sea parte de otro todo mayor. Le falta ese atributo esencial del mundo que Kant llama la

[214] *Dissertatio*, § 16, Ak., II, 406-407. [215] *Ibid.*, Sectio IV, Scholion, Ak., II, 409.
[216] Cf. R. 4421: »Corpus non est compositum substantiale, sed phaenomenon substantiatum« (Ak., XVII, 540). R. 4494: »Todos los fenómenos *(Erscheinungen)* externos son phaenomena substantiata, porque se los trata como sustancias« (Ak., XVII, 572). Cf. R. 4495, 4498, 4500 (todas en Ak., XVII). La última reflexión transcrita es una glosa al § 193 de la *Metaphysica* de Baumgarten, que define el término: »Si los accidentes parecen subsistir por sí mismos son *fenómenos sustanciados*« (Una nota traduce al alemán esta expresión: »das vor sich zu bestehn scheinende«, »lo que parece subsistir por sí mismo«).

universitas o sea »la totalidad *absoluta* de las partes combinadas«[217]. No es dable concebir cómo pueda integrarse en un todo la serie jamás conclusa de los estados del universo que se suceden eternamente. Su misma infinitud exige que carezca de término, de modo que no hay tal serie sucesiva de estados que no sea parte de otra mayor. Parecería, agrega Kant, que la dificultad que afecta al infinito sucesivo no se presentara respecto al infinito simultáneo, ya que la simultaneidad significa expresamente que el conjunto de todas las cosas se abarca en un mismo tiempo. »Pero si se admite el infinito simultáneo hay que conceder también la totalidad del infinito sucesivo, y si se niega esta última, se suprime también aquél. Pues el infinito simultáneo ofrece una materia inagotable a la eternidad, para que se avance sucesivamente por sus innúmeras partes hasta el infinito, y, sin embargo, esta serie completa en todos sus elementos estaría dada actualmente en el infinito simultáneo, de modo que una serie que nunca puede completarse por adición sucesiva podría empero estar dada *en su totalidad*«[218].

[217] *Dissertatio*, § 2, III, Ak., II, 391.
[218] *Ibid.*, Ak., II, 391 sq. El último pasaje transcrito es una buena prueba de que el problema de las antinomias —por lo menos de las dos primeras— aunque no se plantea expresamente en la *Dissertatio*, es un motivo latente y probablemente determinante del pensamiento desarrollado en la obra. De hecho aquí queda expuesto mejor que en la propia *Crítica* el argumento decisivo en pro de la segunda parte de la tesis de la primera antinomia (»el mundo está limitado en el espacio«). En la obra madura podría, en efecto, parecer que la razón esgrimida es la imposibilidad práctica o aun teórica en que está el hombre de completar la síntesis de la supuesta totalidad infinita del mundo dada simultáneamente en el espacio. Esta imposibilidad humana sólo tiene importancia si el ser mismo de las cosas espaciales, está ligado al proceso de la constitución de nuestra experiencia, esto es, si las cosas espaciales son meros fenómenos. Pero todo el planteamiento de la antinomia sólo tiene sentido si las cosas espaciales subsisten por sí mismas, si son, en el lenguaje de Kant, »cosas en sí«. En el pasaje citado de la *Dissertatio* se ve en cambio claramente el carácter puramente ontológico del argumento, desligado de toda condición subjetiva humana. La síntesis del infinito sucesivo no puede completarse porque ello significaría que cabe dar un último paso en la eternidad, contar en ella un *último* elemento, lo que es absurdo. Pero si es así, tampoco puede existir un todo infinito simultáneo, ya que si lo hubiera sería posible en principio un recuento sucesivo de sus partes (según Kant, una tiene que ser la *última*, si está dado el todo). Como el mundo espacio-temporal no puede ser un todo finito, limitado por el espacio y el tiempo vacíos, porque en el espacio y el tiempo puros no hay singularidades; como tampoco puede ser un todo infinito, porque la sola idea es un contrasentido; entonces es inevitable concluir que el mundo espacio-temporal no es un todo real, o sea, en el sentido de la definición del § 1, no es un mundo. La R. 4525, probablemente varios años posterior a la *Dissertatio*, lo expresa con toda claridad: »Podemos concebir un todo absoluto del mundo, pero no en el espacio y el tiempo. El todo absoluto en el orden fenoménico es una contradicción«. Estas afirmaciones, claramente fundamentadas, nos indican qué valor debemos atribuir a la aseveración con que termina en la *Dissertatio* la discusión sobre la idea de espacio: »El espacio es *el principio formal del mundo* sensible... principalmente por cuanto es esencialmente único

Resulta, pues, que de los elementos requeridos según Kant para constituir un mundo, el llamado sensible sólo tiene la *forma,* el principio de coordinación y unificación, pero no la *materia,* puesto que la materia que tiene no es materia de mundo, no es una colección de sustancias simples. Lo curioso es que esta conclusión se impone en virtud justamente de la íntima relación de los objetos del mundo sensible con su forma espacio-temporal: ésta no es una entidad que los reúna por así decir de afuera, sino que entra en la constitución y determinación de su mismo ser. Por otro lado, es también la forma espacio-temporal, como vimos, la que, por ser infinita, impide que pueda hablarse de una »totalidad absoluta« de las cosas sensibles. La forma peculiar del mundo sensible excluye, pues, la simplicidad sustancial de sus elementos y su integración en un todo acabado. Paradojalmente, pues, el mundo sensible no es mundo en razón de lo que tiene de mundo.

La degradación del mundo sensible implícita en la doctrina de la disertación arroja una luz curiosa sobre los caminos que sigue el pensamiento. Históricamente, el concepto de mundo como *compositum substantiale,* que Kant recoge de la ontología tradicional, se elaboró, lo mismo que los conceptos de sustancia, todo, parte, simple, etc., para pensar lo mejor posible a la realidad espacio-temporal que es la circunstancia de nuestras vidas. Kant descubre que, tal como se los ha definido, no le convienen. Su primer movimiento no consiste entonces en reconocer que el concepto tradicional no es un concepto adecuado de mundo, sino en declarar que lo que siempre se ha llamado mundo no es el mundo verdadero. A ello pueden haberlo inducido razones de orden ético-religioso que comentaremos más adelante; pero además, la convicción suya, que será también en la *Crítica* uno de los pilares de su doctrina, de que los conceptos ontológicos tradicionales, como los enumerados, no son un invento con que el espíritu en un momento

y abarca de modo absoluto todo lo externamente sensible y por lo tanto constituye el principio de una *universitas,* esto es, de un todo que no puede ser parte de otro«. (Ak., II, 405; cf. en la p. 402 el pasaje paralelo relativo al tiempo). Para legitimar el uso del concepto de »mundo« (como totalidad absoluta) en este contexto debemos recurrir a la inesperada explicación que formula la R. 4522. Ella distingue entre »el mundo que no puede ser parte de otro todo« o »mundo en sentido trascendental« (vale decir, ontológico o metafísico), y »el mundo que no es parte de un todo existente« o »mundo en sentido físico«. El mundo sensible, pues, merece llamarse *mundo,* no porque sea un todo cerrado y absoluto, sino porque *no existe un todo tal* del cual él sea parte, y por ende puede decirse que no es parte de un todo. Estamos aquí a un paso de una manera de pensar el mundo que cese de concebirlo en términos de las categorías de *todo* y *parte.* De hecho son éstas categorías intramundanas, y no es dable representarse un todo excepto destacándolo del resto del mundo.

histórico enfrenta la circunstancia espacio-temporal, sino que expresan la naturaleza eterna de la razón. Si es así, parece que pueden y deben servir de vara para medir la realidad.

16

En la sección tercera de la disertación Kant establece su doctrina del espacio y el tiempo mediante una serie de argumentos. Estos argumentos reaparecen en la *Crítica de la razón pura,* complementados por otros nuevos. En la segunda edición de la *Crítica* (1787), Kant reagrupa estos argumentos en lo que bautiza la »exposición metafísica« y la »exposición trascendental« de las nociones de espacio y de tiempo[219]. La llamada exposición metafísica es simplemente un análisis de los caracteres determinantes de nuestra representación del espacio y el tiempo. Este análisis es incompleto —por eso no constituye una *definición*[220]— pero debe ser suficiente para fundar las conclusiones que Kant aspira a establecer acerca de la naturaleza de lo así representado. El método de la »exposición metafísica« continúa el programa propuesto por Kant en el escrito *Sobre la nitidez de los conceptos de la teología natural y de la moral* (1764): buscar en una conciencia inmediata y evidente los caracteres que con certeza pertenecen a la noción investigada. Como escribía Kant entonces: »Aunque no conozcáis en seguida la esencia completa de la cosa, podéis serviros con seguridad de esos caracteres, para derivar muchas conclusiones importantes acerca de ésta«[221]. La conciencia inmediata y evidente, claro está, sólo puede fundamentar conclusiones universalmente válidas, cuando se trata de la conciencia de una representación no empírica, no condicionada por los datos de los sentidos, o sea, de lo que Kant llama una repre-

[219] *Dissertatio,* §§ 14 y 15, Ak., II, 398-405. KrV, A 22-25, 31-32; B 37-41, 46-49.

[220] Véase *Lógica,* § 105: »No todos los conceptos *pueden* ser definidos, pero tampoco todos *necesitan* serlo. Hay aproximaciones a la definición de ciertos conceptos; ellas son en parte exposiciones *(expositiones),* en parte descripciones *(descriptiones).* La *exposición* de un concepto consiste en la representación concatenada (sucesiva) de sus características hasta donde el análisis las revele. La *descripción* es la exposición de un concepto, en cuanto ella no es precisa... La exposición se aplica sólo a conceptos *dados,* que de esta manera se vuelven nítidos/.. Como no siempre es posible completar el análisis, y como en general una descomposición, antes de completarse, primero tiene que estar incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una explicación válida y útil de un concepto. La definición es en tales casos sólo la idea de una perfección lógica que tenemos que aspirar a alcanzar«. (Ak., IX, 142-143). Véase también, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* Ak., II, 66, 71; KrV A 728-729/B 756-757; Kowalewski (Logik-V), p. 473.

[221] Ak., II, 286. Véase arriba, sección 11.

sentación *a priori*. La aprioridad de la representación debe acreditarse en la misma exposición metafísica. Kant define, en la *Crítica de la razón pura*, la exposición *(Erorterung, expositio)* de un concepto como la representación nítida (aunque no sea exhaustiva) de lo que a él pertenece; y agrega que »la exposición es metafísica cuando contiene aquello que exhibe al concepto en cuanto es dado a priori«[222]. El procedimiento de la exposición trascendental, empleado, aunque sin un título que lo destaque, ya en la disertación de 1770, contiene el meollo de la gran innovación metodológica que permitirá a Kant establecer su revolucionaria teoría del conocimiento a priori. Lo analizaremos en esta primera versión en la sección 18; luego, con todo detalle, en su versión generalizada posterior, en la Segunda Parte. Su propósito es justificar la validez objetiva de la representación cuya aprioridad ha establecido la exposición metafísica. Tal justificación es necesaria, por cuanto, como vimos, los objetos se nos presentan únicamente a través de los datos sensoriales, y una representación a priori no puede, como es obvio, tener base alguna en ellos. La argumentación trascendental consiste entonces en mostrar cómo la representación a priori, a pesar de lo dicho, posee validez objetiva, por cuanto constituye una *condición de posibilidad* de otros conocimientos cuya objetividad está asegurada.

Kant trata consecutivamente la noción de espacio y la noción de tiempo. En la disertación ésta precede a aquélla. En la *Crítica* el orden se invierte[223]. Puesto que, como hemos venido viendo, la consideración del espacio ha presidido y guiado el pensamiento de Kant sobre estas materias, el orden definitivo parece más natural. Por otra parte, el hecho de que la disertación haya adoptado el orden inverso, primero el tiempo, después el espacio, podría considerarse una confirmación de nuestra conjetura, según la cual el vuelco decisivo en la dirección de la doctrina crítica de la idealidad de estas representaciones habría sido provocado por una reflexión sobre la naturaleza del tiempo[224]. En la disertación y en las dos ediciones de la *Crítica* se mantiene la perfecta correspondencia o paralelismo entre los argumentos expuestos respecto a cada una de estas representaciones[225]. Se trata de llegar a conclusiones similares acerca de ambas, y por esto se atiende a lo que tienen de común, se alude sólo a diferencias secundarias (como que el tiempo tiene una dimensión, el espacio tres), se prescinde de las diferencias verdaderamente decisivas entre ellas. No quiere ello decir que Kant las ignore, sino únicamente que no les concede importancia para la investigación que aquí lleva a cabo.

Kant establece en primer término que espacio y tiempo son representaciones a priori. Conforme a las convicciones heredadas, esto significaría que se trata de representaciones intelectuales. Desde Platón se ha asociado la sensibilidad al saber empírico que se recibe, la inteligencia al saber que puede establecerse sin recurrir a la experiencia. Esta correspondencia se ajusta además a la determinación de las nociones de sensibilidad y entendimiento que Kant toma de Leibniz. En efecto, si una representación no nos es dada en virtud de una afección de nuestra receptividad, tendrá que ser producida por un acto de nuestra espontaneidad, y será, por tanto, una representación del entendimiento. Por ello es tan importante el paso siguiente de Kant, por el cual establece que nuestras representaciones a priori del espacio y el tiempo no son representaciones intelectuales, no son, como él dice, »conceptos«, sino »intuiciones«, y pertenecen, por lo tanto, a la sensibilidad. Con este descubrimiento a primera vista insignificante Kant rompía con una tradición de dos milenios y sentaba las bases para una revolución del pensamiento. Aunque entonces todavía no ha sospechado las consecuencias a que lo llevará en definitiva el curso de la reflexión iniciada de este modo, la importancia de la nueva manera de ver es apreciada por Kant desde un comienzo. El carácter »sensitivo« del espacio y el tiempo es el motivo animador del programa de la disertación, la ocurrencia que inspira su orientación doctrinal. Pero también para la orientación hasta cierto punto opuesta de la *Crítica de la razón pura* esta determinación de la naturaleza del tiempo y el espacio tiene un valor decisivo. ¿Cómo entender la paradoja de una

[222] KrV, B 38

[223] El orden aparece invertido ya en la R. 4756 que Adickes atribuye al período 1775-1777. (Ak., XVII, 699 sq.)

[224] Véase arriba, secc. 14, pp. 142-145.

[225] En la *Dissertatio*, el argumento 1 sobre el tiempo corresponde al argumento A sobre el espacio, 2 y 3 desarrollan una idea paralela a la que aparece en B y C; el argumento análogo al argumento 3 ha sido relegado a una nota al pie de página después de C (este argumento desaparece en la *Crítica*); el argumento 5 del tiempo corresponde al argumento D del espacio; después vienen lo que en la *Crítica* se denominarán »conclusiones«. En la primera edición de la *Crítica* el paralelismo es perfecto: hay cinco argumentos relativos al espacio y cinco correspondientes relativos al tiempo; el Nº 1 es el argumento A de la *Dissertatio*, el Nº 2 es nuevo y refuerza al Nº 1, el Nº 3 es el argumento D de la *Dissertatio*, el Nº 4 es el argumento B, el Nº 5 es nuevo y refuerza al Nº 4. En la segunda edición, la simetría externa se rompe: los argumentos 1, 2, 4 y 5 del espacio forman la exposición metafísica y se renumeran del 1 al 4; el argumento 3 está recogido en la exposición trascendental; en el caso del tiempo, en cambio, se mantienen los argumentos 1, 2, 3, 4 y 5, ahora bajo la rúbrica »exposición metafísica«, y la »exposición trascendental« que viene en seguida declara que su propósito ya está cumplido bajo el Nº 3 de la sección anterior. (He aquí un buen ejemplo —podrían citarse otros— de que Kant, por temperamento, estaba lejos de ser el pedante fanático de la simetría que algunos han creído ver en él; yo diría más bien que la »arquitectónica«, el »sistema«, es la disciplina que él mismo se impone para domesticar su inquieta fantasía y su afán impaciente de crear nuevas combinaciones).

representación sensible que no depende de una afección de nuestra receptividad? Según Kant sólo se puede entender de una manera: es una representación de la sensibilidad misma, de las condiciones conforme a las cuales es capaz de recibir lo que la afecta.

En primer lugar, pues, espacio y tiempo no son representaciones empíricas. Evidentemente no son datos de los sentidos. Pero tampoco son conceptos abstraídos de estos datos por la mente que los compara y reflexiona sobre ellos. Podría pensarse que el tiempo, como sistema de las relaciones de sucesión, se abstrae de la experiencia de las cosas sucesivas; el espacio, como sistema de las relaciones de vecindad, podría abstraerse de la experiencia de las cosas mutuamente exteriores y vecinas. Pero quienes piensan así no reparan en que la representación del tiempo está presupuesta ya en la percepción de dos cosas como sucesivas, la representación del espacio en la percepción de dos cosas como externas y vecinas. »La representación de tiempo no nace de los sentidos, sino que éstos la presuponen. Sólo en virtud de ella cabe representarse los datos de los sentidos como simultáneos o como sucesivos. . .«[226]. »El concepto del espacio no se abstrae de las sensaciones externas. No es dable concebir algo como puesto fuera de mí sino representándolo como situado en un lugar diverso de aquel en que yo mismo estoy, ni a las cosas como mutuamente exteriores salvo colocándolas en lugares diversos del espacio. En consecuencia, la posibilidad de las percepciones externas, como tales, *supone* el concepto de espacio, no lo *crea;* aunque las cosas que están en el espacio afectan los sentidos, el espacio mismo no puede derivarse de éstos«[227]. La intención polémica de esta argumentación no se dirige sólo contra los empiristas, por ejemplo, Locke[228], sino también y sobre todo contra Leibniz, a quien Kant acusa expresamente en varios pasajes de convertir al espacio y el tiempo en representaciones empíricas y destruir de este modo la necesidad de las matemáticas[229]. El texto citado sobre el espacio es como una versión al revés de la explicación que ofrece Leibniz a Clarke sobre el modo como se forma nuestra idea de espacio[230]. El argumento sobre el tiempo ataca a Leibniz sin disimulo: »Se define

[226] *Dissertatio,* § 14. 1. (Ak., II, 398 sq.). [227] *Ibid.,* § 15. A. (Ak., II, 402).

[228] Que el argumento comentado se dirige también expresamente contra Locke se desprende de este pasaje de las lecciones de metafísica de la segunda mitad de la década del setenta, editadas por Heinze: »Así pues el tiempo no es un concepto de la representación y el cambio internos, según dice Locke que nosotros hacemos abstracción de los cambios en la mente y así obtenemos el concepto de tiempo; pues no puedo formarme ninguna representación del cambio mientras no poseo el concepto de tiempo; éste está por lo tanto en la base de la experiencia del cambio y precede a toda experiencia; en consecuencia es un concepto a priori« (Heinze, p. 673).

[229] *Dissertatio,* § 15. D (Ak., II, 404); KrV, A 40/B 57.

[230] Transcribimos este texto de Leibniz en la secc. 6, pp. 88 sq.

pésimamente la noción de tiempo diciendo —como si se adquiriera por experiencia— que es la serie de las cosas existentes unas tras otras. Pues no entiendo qué significa la palabrita *tras (post)* si no dispongo previamente del concepto de tiempo. Existen unas *tras* otras las cosas que existen en *tiempos diversos,* así como son *simultáneas* aquellas que existen al *mismo* tiempo«[231]. Kant se refiere ostensiblemente a la definición leibniziana del tiempo como el orden de los existentes sucesivos, a la que algunas páginas más adelante reprocha su »círculo vicioso«[232].

El espacio y el tiempo no son, pues, representaciones empíricas, pero tampoco son representaciones intelectuales, conceptos, sino, como Kant dice, »intuiciones«. Para establecer esta importante conclusión Kant recurre en la disertación a dos ideas, una de las cuales lamentablemente no reaparece en la *Crítica*[233]. La relación entre el espacio

[231] *Dissertatio,* § 14. 1 (Ak., II, 399).

[232] *Ibid.,* § 14. 5 (Ak., II, 400 sq.). En este pasaje Kant critica además la definición leibniziana porque ella »deja completamente de lado la *simultaneidad,* el concomitante más importante del tiempo« y añade una nota en la que se ve cuán próximo estuvo Kant a concebir el tiempo como la forma única y universal del mundo sensible, y el espacio como una mera modalidad o aspecto suyo: »Las cosas simultáneas no son tales meramente porque no se suceden. Suprimida la sucesión se elimina una forma de unión, la que establecía la serie temporal, pero no por ello surge allí mismo *otra* relación verdadera, como es la unión de todo en un mismo momento. Pues las cosas simultáneas son enlazadas por el mismo instante del tiempo, del mismo modo como las sucesivas son enlazadas por diversos instantes. Por esto, aunque el tiempo tenga una sola dimensión, la *ubicuidad* del tiempo. . . en virtud de la cual todas las cosas representables por la sensibilidad son en *algún momento (aliquando),* añade a la magnitud de las cosas existentes otra dimensión, en cuanto penden, por decirlo así, del mismo punto del tiempo. Pues si representas al tiempo por una línea recta prolongada al infinito y las cosas simultáneas con cada punto del tiempo por las perpendiculares a esos puntos, la superficie así generada representa al *mundo fenoménico* en su sustancia y sus accidentes«. (*Ibid., nota ad loc.,* Ak., II, 401 n.; cf. R. 4071). No habría sido tan difícil para Kant darse cuenta de que si representaba las cosas simultáneas con un instante dado, no mediante una línea, sino mediante el espacio de tres dimensiones que en ese instante llenan, el continuo tetradimensional así generado no habría sido sólo una representación simbólica del mundo fenoménico, sino el mundo fenoménico mismo. Es probable que esta línea de pensamiento se haya visto interrumpida cuando Kant tuvo, uno o dos años después de 1770, la muy discutible ocurrencia de asociar el tiempo al »sentido interno«, en armonía con la determinación del espacio como principio formal del »sentido externo«. Sobre esto, véase más adelante, secc. 19, pp. 209 sqq.

[233] En lo que se refiere al tiempo, ambas ideas aparecen comprimidas bajo el Nº 4 del § 14 de la *Dissertatio,* mientras el Nº 5 saca la conclusión de que la representación de tiempo es intuitiva. En lo concerniente al espacio, estas ideas se exponen separadas, la primera bajo la letra B del § 15, la segunda, junto con la conclusión de ambas, bajo la letra C. La idea de invocar la paradoja de las contrapartidas incongruentes para justificar el carácter intuitivo y no conceptual de la representación del espacio, reaparece, según sabemos, en los *Prolegómenos,* § 13, Ak., IV,

universal y los espacios particulares, entre el tiempo universal y los tiempos particulares no tiene nada que ver con la relación entre un concepto y los casos comprendidos en él, entre una clase y sus miembros, una especie y sus ejemplares: »El concepto de espacio[234] es una representación singular que comprende todo en sí, no una noción abstracta y común que contenga todo *bajo ella.* Pues los muchos espacios de que se habla no son sino partes del mismo espacio inmenso, mutuamente relacionados por su respectiva posición, y no puede concebirse un pie cúbico sino delimitado en todas direcciones por el espacio circundante«[235]. Se ha objetado a esta argumentación que ella identifica al parecer, la representación intelectual con el concepto general, el concepto de especie o de clase; se dice que no sólo es evidente que hay

285 sq.; ello muestra que la desaparición de este argumento en la *Crítica* no significa que Kant ya no lo considere válido.

[234] Desconcierta y exaspera este hábito de Kant de seguir llamando »conceptos« a nuestras representaciones del espacio y el tiempo, incluso en textos destinados a mostrar que ellas no son representaciones conceptuales. Se ha querido explicar esta práctica de diversas maneras. Ewing resume así las interpretaciones propuestas: »Se ha sugerido que él utiliza aquí el vocablo [concepto] en un sentido amplio, que cubre todas las representaciones o al menos todo aquello de que tenemos una conciencia clara; pero me parece enteramente posible decir de aquello que se da originariamente como intuición, que se convierte en un concepto en cuanto es objeto del pensamiento reflexivo«. (A. C. Ewing, *A short commentary to the Critique of pure reason,* p. 36). La proposición de Ewing es muy sensata, pero no tiene en cuenta los antecedentes históricos que justifican la interpretación descartada por él; el compendio de Lógica de Meier, utilizado por Kant como texto para sus lecciones sobre esta disciplina, *define* el término »concepto« dándole el alcance amplísimo aquí señalado: »Un *concepto (conceptus)* es una representación de una cosa en un ente que posee la facultad de pensar. Todas nuestras representaciones son pues conceptos«. (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* § 249, en Ak., XVI, 533). Esta definición amplísima se justifica dentro de la concepción leibniziana, según la cual la diferencia entre una representación sensible y una representación intelectual es sólo una diferencia de grado, y toda representación sensible puede, aclarándose, convertirse en una representación intelectual. Sabemos que Kant se aparta de esta concepción justamente con su descubrimiento del carácter intuitivo, irreductible a representaciones del entendimiento, de nuestra representación del espacio y el tiempo. Pero no es tan raro que después que él mismo ha pensado que espacio y tiempo, como escribe en la R. 4073, son »conceptos del intelecto puro« (cf. R. 4048 y 3957, todas en Ak., XVII) ahora que rompe definitivamente con este modo de ver, siga valiéndose de la terminología establecida, y deje al lector el cuidado de entenderlo. Hay pasajes suyos en que se permite libertades no menos notables; así, a fines de la década del setenta, explica a sus alumnos su nueva doctrina del espacio y el tiempo, diciéndoles que estas representaciones »son categorías de la sensibilidad, no del entendimiento« (Heinze, p. 674).

[235] *Dissertatio,* § 15 B (Ak., II, 402). En la R. 4071 escribe Kant: »No es posible representarse ningún espacio, por ejemplo, un pie cúbico, sin un espacio externo que lo circunde, y por ende ningún espacio salvo contenido en el todo«. (Ak., XVII, 404). Cf. R. 4756, 6338.

conceptos de que no se dejan reducir a este modelo, sino que el propio Kant nos ha dado ejemplos de ello, pues sus »categorías« o conceptos puros del entendimiento no son conceptos genéricos. La objeción es injusta y no ve en qué consiste la intención o sentido del argumento. Todo concepto es universal[236], y su universalidad tiene un carácter muy diferente de la universalidad del tiempo y del espacio. Es la universalidad de una referencia a un universo de entes que están *fuera de él,* que como término de la referencia se le conforman o subordinan, pero de ningún modo representan una *parte* suya, homogénea con el todo, como las partes del espacio y el tiempo. Así, la categoría, como regla de la actividad sintética de la mente, se relaciona con los actos de síntesis por ella regulados de un modo completamente distinto de cómo el espacio universal se relaciona, por ejemplo, con la habitación en que escribo, o el tiempo con el lapso que ocupa esta frase. La homogeneidad del espacio y el tiempo universales con estas partes suyas tan obviamente intuitivas es un motivo poderoso para declararlos intuitivos a ellos, si se ha establecido que no son meramente una idea abstracta construida por generalización de estas sus partes

[236] Hay solamente dos conceptos que son, de suyo, representaciones de un objeto singular y único: la idea ontológico-teológica de Dios, el *ens realissimum,* consumación de todas las perfecciones, y la idea de la totalidad de la experiencia. Es obvia la conexión entre la unicidad de ésta y la unicidad del espacio y el tiempo (véase KrV, A 110). En un pasaje notable Kant muestra la conexión entre la idea de la »experiencia única que todo lo abarca« y la »ilusión natural« que genera la idea ontológica de Dios (KrV, A 581-582/B 609-610). Las reflexiones contienen, por otra parte, numerosas referencias a la afinidad ostensible entre la relación del *ens realissimum* con los entes finitos y la relación del espacio con las cosas espaciales. El lector interesado en este tema consultará con provecho las reflexiones 4247, 4248, 4212, 4215, 4216, 4262, 4428. En la R. 4253 escribe hablando de Dios, »lo ilimitado es un concepto singular« — »das Unbeschränkte ist conceptus singularis«, no un concepto genérico con muchos casos subordinados. La R. 4590 termina con esta notable serie: »El tiempo que todo lo comprende, el espacio que todo lo contiene, la cosa que en todo se basta *(das allgnugsame Ding)*«. La R. 4733, por último, contiene este importante pasaje en que puede verse adónde va a parar la doctrina de la forma del mundo inteligible y su paralelismo con la forma del mundo sensible: »El espacio infinito y único, condición de la posibilidad de toda presencia externa de las cosas como aparecen, no es sin duda una prueba de la existencia de un fundamento y ente primordial *(Urwesen),* que todo lo abarca y en que todo se sustenta y del cual procede también toda unidad y relación, en cuanto es posible por así decir en virtud de su posición en el todo; pero es no obstante una prueba de que la mente humana no puede pensar ningún enlace sin un fundamento común y ninguna determinación excepto como relativa a un Único, que lo contiene todo. Lo mismo cabe decir del tiempo, en que está toda existencia. Esto sirve para considerar que la suposición de [que existe] un ente tal es subjetivamente necesaria, y por ende es también suficiente para la práctica« (Ak., XVII, 691). La versión »pre-crítica« de esta idea aparece en la *Dissertatio* Sectio IV, Scholion, Ak., II, 409 sq.; también en la R. 5417 y en PMV, III, 112.

dadas, sino una condición envuelta en la representación de las partes mismas, que sólo pueden darse encuadradas en el todo.

Pero Kant apela además a otros caracteres del espacio y el tiempo para fundar su tesis de que se trata de representaciones intuitivas, radicadas en nuestra sensibilidad. A propósito del espacio, recuerda el fenómeno de las contrapartidas incongruentes, cuya diferencia según él no puede ser descrita discursivamente ni atribuida a caracteres inteligibles. Hablamos ya extensamente de este tema, aduciendo también este pasaje de la disertación. Dijimos entonces que la matemática ha elaborado los medios conceptuales para pensar la diferencia que a Kant le parecía inconcebible. Claro que el matemático no puede decidir excepto por convención cuál es un guante izquierdo y cuál un guante derecho. Pero esta limitación está en la naturaleza misma de la cosa y no tiene mayor importancia. La relación entre las contrapartidas incongruentes es una relación simétrica; si A es la contrapartida de B, B lo es de A, de modo que no se puede, aunque se haya concebido cabalmente la relación, hacer de este solo concepto un criterio para individualizar a A y a B. En el caso del tiempo, en cambio, el argumento paralelo tiene mucho mayor alcance y es una lástima que Kant lo haya dejado enterrado en un breve párrafo de la disertación y no lo recoja en sus obras posteriores. »Cuál de dos tiempos diversos es *anterior*, cuál *posterior* es algo que no puede definirse de ninguna manera con notas concebibles por el entendimiento, si no se quiere incurrir en un círculo vicioso; la mente no lo discierne sino en virtud de una intuición singular«[237]. Aquí nos encontramos frente a una relación asimétrica: si A es el precedente de B, B no es el precedente sino el consecuente de A; esta asimetría tiene alcance ontológico: si A precede a B y existe actualmente, B no existe, es todavía futuro, y una conducta inteligente puede modificar su contenido[238]; en cambio si B, que sigue a A, es el que ahora existe, A está pasado, plenamente determinado, y es irrevocable. Ahora bien, aunque la lógica moderna pueda concebir relaciones asimétricas sin apelar a la representación intuitiva del tiempo, el orden por ella concebido es siempre esencialmente reversible; como en el caso de las contrapartidas incongruentes, sólo una convención permite decidir qué llamaremos anterior, qué posterior. Para reconocer los términos de la relación temporal y para comprender su significado ontológico hace falta, sin duda, vivirla, o como dice Kant, captarla directamente (intuirla) en su efectiva singularidad.

Poderosas razones fundamentan, como hemos visto, la decisión de Kant de separar el espacio y el tiempo del número de las representaciones conceptuales del entendimiento y atribuirles el carácter de

[237] *Dissertatio*, § 14, 2. (Ak., II, 399). [238] Cf. R. 5616 (Ak., XVIII, 256).

intuiciones, asociadas al ejercicio de nuestra sensibilidad. Esta decisión es la base para la nueva determinación del distingo entre la sensibilidad y el entendimiento, y esta nueva determinación, ya lo sabemos, alimenta la esperanza que Kant alberga de someter a la metafísica a una depuración que la reavive. Entendemos por esto la firmeza, la fidelidad con que Kant adhiere a la caracterización del tiempo y el espacio como »intuiciones« en que se manifiesta nuestra capacidad representativa sensible; pero no podemos ignorar que al calificarlos así Kant amplía el alcance del término »intuición« y quiebra la determinación tradicional, inicialmente adoptada por él, de la representación sensible como una forma de representación puramente pasiva. En efecto, no obstante la homogeneidad comprobada entre el espacio y el tiempo universales y sus particularizaciones empíricamente aprehensibles, hay una diferencia radical entre la »intuición empírica« de las cosas espacio-temporales y la »intuición pura« del espacio y el tiempo mismos. La intuición empírica es un conocimiento de cosas, objetos reales que se nos presentan. Es pues intuición en el sentido propio o primero del término, que caracterizábamos como una representación inmediata del objeto »en persona«. Porque la intuición es esto, se entiende que sea una representación singular, pues cada objeto es singular; se entiende también que en el caso del hombre sea una representación pasiva, pues el conocimiento humano no crea sus objetos. Pero la representación pura del espacio y el tiempo no es una representación de un objeto existente; además, tampoco hay en ella el menor rastro de afección, ya que, si lo hubiera, no sería una representación »a priori«, según la definición que se dio de este concepto y que ha servido para establecer que espacio y tiempo lo son. En relación con esto, conviene explicar desde ya, para prevenir malentendidos, que Kant no pretende que estas representaciones »puras« sean ajenas a toda afección en el sentido de que podamos ser conscientes de ellas *aunque nada nos afecte*, y por ende también *antes* de que nada nos afecte. Lo mismo en la disertación que en sus escritos posteriores, Kant rechaza de plano la posibilidad de representaciones innatas. Las representaciones que reputa a priori, y en particular las del espacio y el tiempo, se *adquieren* con ocasión del ejercicio de las capacidades de la mente provocado por la afección sensible[239]. Pero aunque los datos de los sentidos son condición previa imprescindible para llegar a tener tales representaciones, es claro que no las *determinan*, antes bien, son éstas la condición para que nos representemos el objeto presentado por los datos de los sentidos. »Porque conocemos *no sólo el espacio del objeto* que afecta nuestros sen-

[239] Véase KrV, A 66/B 91; A 86/B 118; A 96; A 196/B 241; A 452n/B 480n; etc. También, *Dissertatio*, Ak., II, 395, 401, 406.

tidos, sino *intuitivamente, el espacio entero,* no puede el espacio surgir meramente de *la afección actual de los sentidos* sino que debe precederla«[240]. El objeto o el proceso que manifiestan los datos sensibles sólo puede hacérsenos presente encuadrado en el marco del espacio y el tiempo infinitos, la intuición empírica de las cosas y los hechos se ofrece en cada caso como una especificación de la intuición pura del tiempo y del espacio, y aunque esta intuición pura sólo se actualiza como concomitante de una intuición empírica que la especifica, ésta remite siempre a aquélla como a su condición de posibilidad. Precisamente porque es así, no puede esquivarse la dificultad que planteábamos: toda intuición sensible, determinada por datos sensoriales, envuelve una intuición »pura«, que no depende de una afección y por lo tanto no constituye un estado de conciencia pasivo. Este descubrimiento, que es una de las bases de la filosofía crítica de Kant, no lo lleva sin embargo a repudiar su distingo inicial entre sensibilidad y entendimiento como el lado pasivo y el lado activo de la humana capacidad de conocer. En la disertación ni siquiera se detiene a poner en claro esta consecuencia de los análisis allí desarrollados. En sus obras posteriores tampoco enfrenta expresamente la dificultad que hemos señalado. Con todo, logra indirectamente superarla al atribuir la representación del espacio y el tiempo puros a la imaginación, facultad que participa, según él, de la pasividad de los sentidos y de la actividad del entendimiento. Aun a riesgo de tener que adelantar cosas que sólo podrán explicarse mejor en la parte siguiente, me parece útil examinar desde ya esta doctrina tardía de Kant que liga a la imaginación las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Lo que llamamos corrientemente imaginación es por cierto una capacidad de forjar espontáneamente representaciones que no podemos menos que calificar de intuitivas: las »imágenes« son, en efecto, representaciones de objetos singulares afines a sus manifestaciones sensoriales, representaciones »como si dependieran inmediatamente de la presencia del objeto«, conforme a la definición de intuición que dan los *Prolegómenos*[241]. La imaginación en la acepción

[240] R. 4189 (Ak., XVII, 450); Kant subraya.

[241] Ak., IV, 281. La idea de que hay una perfecta afinidad cualitativa entre las representaciones perceptivas y las de la imaginación domina la literatura filosófica y psicológica tradicional. Sólo en nuestro siglo los magistrales análisis de Sartre han venido a destruirla; véase J. P. Sartre, *L'imaginaire,* Paris 1948, pp. 18-26. En la *Antropología,* § 15, Kant escribe: »En la facultad cognoscitiva la sensibilidad... contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación.* Aquél es la facultad de la intuición en presencia del objeto, ésta también *sin* la presencia del mismo.« (Ak., VII, 153). El adverbio »también« alude seguramente al decisivo papel que cumple la imaginación en la percepción sensible del objeto presente (cf. KrV, A 120 n). Cf. KrV, B 151; Kowalewski-MV, 593; R. 225, 342 (Ak., XV). La definición de la imaginación como capacidad de representarse un objeto sensible ausente se encuentra en Wolff, quien escribe en su *Psychologia empirica,* § 92: »La facultad de producir percepciones de cosas sensibles ausentes se llama facultad de imaginar o imaginación *(imaginatio)*«. Cf. el § 235 de la metafísica alemana de Wolff *(Vernünftige Gedanken, etc.),* donde se define del mismo modo la *Einbildungs-Kraft.* Baumgarten, en su *Metaphysica,* § 557 sq. llama a la facultad así definida *phantasia.*

[242] PMV, 140; Kowalewski, Anthr.-V, 106; *Antropología,* § 28, Ak., VII, 167; Ak., XV, R. 341. Cf. Wolff, *Psychologia empirica,* § 106: »Sin una sensación previa no puede surgir en el alma ninguna imagen *(phantasma)*«. Este peculiar carácter de la imaginación, afín a la intuición sensorial y sin embargo espontánea, motiva cierta vacilación en la manera cómo Kant la clasifica. Citamos en la nota anterior un pasaje en que la declara parte de la sensibilidad o receptividad. Pero en una carta al Príncipe de Beloselsky del verano de 1792 (Ak., XI, 344 sqq.), la enumera junto con el entendimiento en sentido estricto, el juicio y la razón, entre las variedades de la facultad cognoscitiva superior o entendimiento en sentido amplio. En la nota al pie de KrV, B 162, habla de »una y la misma espontaneidad« que bajo un cierto respecto se llama entendimiento, bajo otro lleva »el nombre de imaginación«. Cf. asimismo, Ak., XXIII, 45 (enmienda a KrV, A 78). En PMV, 153 da Kant una solución salomónica: Los actos de la imaginación pueden ser voluntarios e involuntarios; »en cuanto ocurren *involuntariamente* pertenecen enteramente a la sensibilidad; pero en cuanto tienen lugar *voluntariamente* pertenecen a la facultad cognoscitiva superior«. Dada la esencial afinidad de ambos modos de imaginar, está reconociendo aquí a la imaginación una posición intermedia entre la receptividad y la espontaneidad, que la habilita para servir de puente entre ambas.

[243] »El espacio es meramente la forma de la intuición externa... pero no un objeto existente, que pueda intuirse externamente«. (KrV, A 429 n/B 457 n; cf. KrV, A 291/B 347).

corriente del término es pues una fuente activa de representaciones intuitivas; posee sin embargo un evidente aspecto pasivo, en cuanto los objetos que finja tienen que forjarse con elementos dados previamente a una percepción actual[242]. Esta limitación característica de la imaginación ordinaria nos muestra que no puede estar ella en la base de la intuición pura del tiempo y del espacio. Si esta intuición pura es un acto de la imaginación tiene que tratarse de una imaginación capaz de actuar con plena independencia de toda afección sensible, que no necesita recurrir a datos sensoriales previos para »componer« su representación. Pero no sólo no lo necesita sino tampoco podría hacerlo: espacio y tiempo, los objetos de esa intuición, serían entes imaginarios que no pueden, por principio, encontrarse realizados en un objeto real, percibido por los sentidos[243]. Concebidas como representaciones de la imaginación las intuiciones del espacio y el tiempo nos remiten a una imaginación »pura«, que produce absolutamente y se distingue por tanto de la ordinaria imaginación »empírica«, esencialmente reproductiva y recombinadora. Kant lo dice claramente en la *Antropología,* un escrito de sus últimos años (1798): »La imaginación (facultas imaginandi), como facultad de tener intuiciones

tambien sin la presencia del objeto, es o bien *productiva,* esto es, una facultad de exhibición originaria de éste. . que entonces precede a la experiencia, o bien *reproductiva,* facultad de exhibición derivativa , que evoca *(zurückbringt)* en el ánimo una intuición empírica tenida antes Las intuiciones puras del espacio y el tiempo pertenecen al primer tipo de exhibición, todas las demás presuponen una intuición empírica«[244] Este pasaje de escolástica precisión viene a agregarse a varios otros, contenidos en escritos anteriores, en que Kant algo había adelantado de esta doctrina que resuelve la paradoja de la intuición pura atribuyéndola a la imaginación Así, en su obra polémica contra Eberhard (1790) había escrito que el espacio y el tiempo »son entes de la imaginación, pero no tales que sean fantaseados por ésta, sino entes que ella debe colocar en la base de todas sus composiciones y fantasías«[245] Y ya en la propia disertación y luego en la *Crítica* había empleado la expresión »ente imaginario« para calificar el modo de ser del espacio y el tiempo[246]. Importa no perder de vista que, a pesar de la honda diferencia señalada entre la imaginación en su acepción ordinaria, dependiente de datos previos, y lo que Kant denomina la »imaginación productiva«, esta última no es bautizada así por convención arbitraria, inspirada en una analogía más o menos remota Las representaciones de la imaginación productiva, las intuiciones puras del espacio y el tiempo, son homogéneas con las imágenes de la imaginación empírica, las cuales, además, como hemos visto, las presuponen. Sólo por esto es legítimo y necesario hablar también en este caso de »imaginación« e »intuición« No puedes imaginar ni un pie cúbico salvo encuadrándolo en el espacio circundante, decía Kant. Toda imagen corporal supone la representación pura del espacio, que también podemos y debemos llamar »imaginaria« en cuanto aquella imagen se presenta como *parte* de ella Y toda percepción de un cuerpo descansa en la misma condición, que permite y exige completar el dato bruto y nada corpóreo de los sentidos, con el aporte de la imaginación· cuando veo un armario lo veo *en el espacio,* y por eso puedo *ver* también lo que los ojos no me *dan,* que tiene un *interior,* que tiene un *respaldo.* Similar y todavía más notoria es la relación entre el tiempo puro, la imaginación que hemos llamado empírica, y cualquier representación, aun perceptiva, de lo temporal Porque salvo el caso límite fugaz de lo que llamamos actual en cada instante —que ni alcanzamos a designar así antes de que ya sea pasado— todo lo temporal es imaginario, en cuanto su representación requiére una actividad que reproduzca y retenga lo dado cuando ya no lo está, lo

[244] *Antropología,* § 28 (Ak, VII, 167). [245] Ak, VIII, 203
[246] *Dissertatio,* § 14, 6 y § 15, E (Ak, II, 401 y 404), KrV, A 291/B 347. En el *Opus postumum,* Kant escribe· »Espacio y tiempo son productos (pero productos primitivos) de nuestra propia imaginación« (Ak, XXII, 37, cf Ak, XXII, 76).

prefigure y anticipe cuando no lo está aún Sin esta actividad imaginativa que los mantiene y prolonga más allá del límite estrechísimo de su ser, los datos de la afección sensible no darían jamás base a percepciones de cosas y procesos, su centelleo momentáneo y discontinuo no se integraría en una duración real Lo propiamente perceptual de la percepción, el dato actual que revela lo existente, resulta ser un momento abstracto, un límite de la representación perceptual completa, cuya riqueza y articulación descansan en la actividad imaginativa[247]

Nuestras explicaciones pueden bastar para persuadirnos de que la »imaginación productiva«, que genera las representaciones del espacio y el tiempo, participa en toda intuición empírica, ya sea meramente imaginativa o perceptual Pero no resuelven la dificultad que se nos presentó cuando tuvimos que reconocer el carácter espontáneo, en apariencia nada pasivo de la intuición pura Hemos evidenciado la íntima asociación de ésta con las manifestaciones de nuestra pasividad sensible, en sus formas directa (percepción de objetos presentes) e indirecta (imaginación empírica), pero no hemos podido precisar en qué consiste el aspecto propiamente pasivo de nuestras representaciones de espacio y tiempo, que nos autorizaría para radicarlas en la sensibilidad Es obvio que mientras esta dificultad no se resuelva, el distingo básico entre la capacidad receptiva y la función espontánea de nuestra facultad de conocer carece de claridad y fijeza; y el valor de este distingo se torna tanto más problemático cuanto más evidente resulte el paradójico carácter de la intuición pura. un género de representaciones producidas espontáneamente, sin fundamento en una afección recibida, y que sin embargo son homogéneas con las representaciones pasivas, que se presentan en cada caso como *partes* de aquéllas Como hemos dicho, Kant no aborda nunca expresamente la dificultad que comentamos. Pero la *Crítica de la razón pura* introduce un distingo que viene, de paso, a subsanarla. Distingue Kant allí entre el espacio y el tiempo mismos, como puras multiplicidades infinitas y continuas, que son lo que él llama la »forma« de toda intuición (empírica), y nuestras representaciones intuitivas de ellos, que por estar libres de todo dato sensorial o »materia« de la intuición, él denomina »intuiciones formales«. Este distingo entre »forma de la intuición« e »intuición formal« se vincula directamente con la teoría de la imaginación productiva. Kant dirá que ésta »produce« la intuición formal del espacio y el tiempo al reunir (sintetizar) las multiplicidades puras que son la »forma« de la intuición[248]. El lector perdonará que dejemos para más adelante una explicación más com-

[247] Kant se precia de haber sido el primero en destacar el papel que desempeña la imaginación en toda percepción (KrV, A 120 n). Véase más adelante, p. 324.
[248] Véase KrV, B 160 n (primera nota al § 26).

pleta de estas nociones[249]. Por ahora, debemos recalcar que, aunque Kant no lo diga ni en la disertación ni en la *Crítica*, el objeto de la llamada »exposición metafísica« de las nociones de espacio y tiempo no puede ser otro que la referida »intuición formal«. En efecto, sólo ésta es una representación efectiva del espacio y el tiempo unitarios, como la hemos visto servir de base a los análisis y argumentos de la exposición metafísica; en cambio, la multiplicidad pura que la imaginación productiva recoge y sintetiza no es representable como tal, y es sólo el residuo que resta si, partiendo de nuestras representaciones efectivas —las »intuiciones formales«— hacemos abstracción del vínculo que unifica su contenido. Ahora bien, al aislar en el pensamiento este residuo quedamos por fin en estado de comprender en qué consiste el aspecto pasivo de nuestras representaciones de espacio y tiempo. Aunque éstas, como vimos, no están condicionadas por ninguna afección sensible y tenemos que concebirlas como »producto« de una actividad espontánea, la espontaneidad que las configura no opera arbitrariamente. La »imaginación productiva« no depende para nada de los datos sensoriales —ni siquiera, como la imaginación empírica, para el suministro del material que reproduce y compone— pero actúa sin embargo atada a ciertas pautas que le abren y delimitan sus posibilidades. Las multiplicidades puras infinitas que la imaginación productiva sintetiza en las »intuiciones formales« del espacio y el tiempo brindan a ésta el campo para su acción estructuradora, pero a la vez deslindan los modos como ella puede ejercerse. Toda intuición empírica será una especificación, condicionada por datos sensoriales, del sistema universal de relaciones en que la imaginación productiva organiza las multiplicidades puras. Las pautas de organización dadas por éstas se encontrarán pues satisfechas en cada intuición empírica. Cabe entender a la intuición empírica como la actualización concreta de una posibilidad general dada por las multiplicidades puras. La intuición pura o »formal« es entonces la conciencia de esta posibilidad, conciencia que va envuelta, según vimos, necesariamente, en cada una de sus actualizaciones. A la luz de estas determinaciones comprendemos que Kant, habiendo establecido que cada objeto sensible está condicionado en su ser por el espacio y el tiempo universales y se presenta como una parte, como una concretación parcial de éstos, describa nuestra representación del espacio y el tiempo mismos como una conciencia de nuestra propia sensibilidad, esto es, como una conciencia de nuestra posibilidad general de percibir o imaginar objetos sensibles particulares. Los límites de esta posibilidad, respetados por cada intuición empírica, se traducen en las pautas según las cuales no puede menos que ordenarse la multiplicidad pura con que

[249] Véase más adelante, pp. 318 sqq., 379 sqq.

la imaginación compone las »intuiciones formales« del espacio y el tiempo. Frente a estas pautas de ordenación la espontaneidad imaginativa no es activa sino pasiva; pero su pasividad —como decía Leibniz de todas las formas de pasividad del espíritu— no es sino el límite de su actividad.

La necesidad de esclarecer una dificultad que a una mirada crítica se le suscita ya en la disertación nos ha obligado a alejarnos mucho de los conceptos y planteamientos de esta obra. En ella Kant se nos presenta todavía fascinado con el descubrimiento de que la sensibilidad es irreductible al entendimiento, poco dispuesto a preocuparse de las relaciones que unen la pasividad y la actividad de la mente. El estudio de estas relaciones ocupará un lugar central en la parte más decisiva de la *Crítica*. Es interesante observar cómo este tema, ajeno y en cierto modo contrario a los intereses de la disertación[250], se impone sin embargo a la atención de quien reflexiona sobre la noción más importante y original introducida en este escrito, la noción de una »intuición pura«, esto es una representación intuitiva, afín a las representaciones pasivas de los sentidos, y sin embargo independiente de toda afección. Retengamos por el momento nuestra determinación de la intuición pura como conciencia de la propia posibilidad de intuir: el espacio y el tiempo son formas de la intuición, esto es, principios de la estructura de toda representación empírica de objetos dados; pero son a la vez intuiciones formales, vale decir, representaciones singulares de la pauta a que debe conformarse la estructura de toda intuición, autoconciencia de la capacidad receptiva misma, intuición no empírica, que la afección sensible provoca pero no produce, de la posibilidad que se hace efectiva en la recepción perceptual.

17

A los argumentos expuestos, con que Kant establece en la disertación el carácter apriórico e intuitivo de las representaciones del espacio y el tiempo, se añaden, dijimos, en la *Crítica*, otros argumentos nuevos. Desarrollados también paralelamente para ambas representaciones, uno de ellos está destinado a corroborar la tesis de que ellas son a priori, el otro la de que son intuitivas. El texto de estos argumentos engendra algunas dificultades y ha sido fuente de muchas objeciones contra la doctrina de Kant. Podría pensarse que, a más de contrapro-

[250] Vimos que esta obra, en su afán de separar la sensibilidad del entendimiento, asigna a este último un papel puramente auxiliar —el llamado »uso lógico«— en la ordenación de los conocimientos empíricos que la sensibilidad bastaría para fundar.

ducentes, son inútiles, pues lo que pretenden demostrar ya debió haber quedado firmemente establecido con los argumentos de la disertación. Al fin y al cabo, el propio Kant nos enseña que en filosofía cada tesis no admite más que *una sola demostración,* y no como en los alegatos jurídicos, donde conviene multiplicar los argumentos, para aumentar la probabilidad de que por lo menos uno penetre en la cabeza o conmueva el corazón del juez[251]. Pero en verdad Kant no ha faltado aquí contra esta regla. Rectamente interpretado, el nuevo argumento en pro de la aprioridad del espacio y el tiempo viene a ampliar el alcance del antiguo, y complementa en un importante respecto el análisis o »exposición« de estas representaciones. En cuanto al nuevo argumento para establecer su carácter intuitivo, creo que debemos entenderlo, según propone Hermann Cohen, como la respuesta a una posible objeción. Examinaremos estos argumentos en cuanto se refieren al espacio, que es la versión que aparece primero en la *Crítica;* la aplicación de nuestro análisis al caso del tiempo se sigue sin dificultad.

»El espacio es una representación necesaria, a priori, que está en la base de todas las intuiciones externas. Jamás puede uno hacerse una representación de que no haya espacio, aunque uno puede muy bien pensar que no se encuentran objetos en él. Se lo considera, pues, como la condición de la posibilidad de las apariencias y no como una determinación dependiente de ellas«[252]. Aunque la última frase citada señala la intención netamente ontológica del argumento, se ha caído siempre de nuevo en la tentación de entenderlo como un mero argumento psicológico. Interpretado así, como una descripción del hecho mental de que podemos representarnos un espacio sin cuerpos y no en cambio un cuerpo sin espacio, el argumento se vuelve de inmediato controvertible. Un simple hecho, por mucho que se reitere, no puede fundamentar una verdad necesaria. El texto invita sin duda a que se lo entienda de esta manera. Se habla de que no soy capaz de »hacerme una representación«, »mir eine Vorstellung zu machen«, vale decir, de figurarme, imaginarme que no exista el espacio; en cambio puedo muy bien »pensar«, »mir denken« que ese espacio está totalmente vacío. Se habla aquí de posibilidades mentales, y aunque llama la atención la diferencia terminológica (»sich

[251] KrV, A 787-790/B 815-818. El pasaje concluye así: »Cuando se ve llegar al dogmático con diez demostraciones se puede estar seguro de que no posee ninguna. Pues si tuviera una que (como tiene que ser en asuntos de la razón pura) demostrase apodícticamente, ¿para qué necesitaría las otras? Su intención es la misma de los abogados de corte: un argumento para éste, otro para aquél, esto es, para aprovechar la debilidad de sus jueces que, sin calar muy hondo y para salir lo antes posible del asunto, se aferran a lo primero que les llama la atención, y con arreglo a ello deciden«. (A 790/B 818).

[252] KrV, A 24/B 38-39.

eine Vorstellung machen« —»sich denken«), las expresiones empleadas para designar uno y otro caso pueden, con toda naturalidad, entenderse como sinónimas. Puede también, es cierto, entenderse que no lo son: la primera, »sich eine Vorstellung machen« significa indudablemente »imaginar«, la segunda, »sich denken«, en su sentido estricto significa »concebir« —y es claro que si la imposibilidad de que se habla es una imposibilidad de los *conceptos,* el argumento no se sitúa en el terreno psicológico de los meros hechos, sino en el terreno ontológico de las conexiones esenciales. Vamos a mostrar que esta interpretación del texto citado es la única admisible, por cuanto la interpretación psicológica lo pone en contradicción con la psicología misma y además con la enseñanza del propio Kant. Desde luego, con la psicología misma: no es efectivo que pueda imaginarme el espacio completamente vacío de cosas, ya sean cuerpos, o simples destellos, algo diferenciado que sirva de punto de referencia y permita reconocer a mi imagen como imagen del espacio. Eso que en la sección anterior llamábamos »intuición pura del espacio« se ejerce sólo como concomitante necesario de la imaginación o la percepción empírica de cosas en el espacio. Era, según vimos, una representación difícil de clasificar y describir, cuya realidad admitíamos solamente porque las imágenes empíricas la implican. Pero la intuición pura en acto, desconectada de toda imagen o percepción empírica, es una idea tan absurda como la de una sensibilidad que siente sin datos, o en general, la de una conciencia sin contenidos. Esta es por lo demás la enseñanza expresa de Kant, y a la luz de los pasajes en que lo afirma, resulta imposible aceptar la interpretación psicológica del texto que comentamos. La representación del espacio, como toda otra representación a priori, no es una representación innata. Aunque no *depende* de los datos de los sentidos, en cuanto no se abstrae de ellos, el acto de tenerla los supone: sin datos empíricos no hay conciencia, enseña Kant; la receptividad sensible no puede saber de sí, de su principio formal, el espacio, si no es puesta en ejercicio por las afecciones que recibe[253]. Por lo mismo, no se puede percibir el espacio ni el tiempo vacíos, no se puede tener de ellos como tales una repre-

[253] »Si la luz no es dada a los sentidos, no puede uno representarse la oscuridad, y si no se perciben cosas extensas, no puede representarse el espacio«. (KrV, A 292/B 348). »El tiempo precede objetivamente los cambios en cuanto es la condición formal de su posibilidad, pero subjetivamente, en la existencia actual de la conciencia, esta representación, como cualquier otra, solamente se da ocasionada por las percepciones«. (KrV, A 452 n/B 480 n). Más generalmente: »Sin alguna representación empírica que proporcione su material al pensamiento, el acto »yo pienso« no tendría lugar«. (KrV, B 423 n). Cf. KrV, B 1; A 66/B 91; A 97; *Dissertatio,* sect. III, *ad finem* (Ak., II, 406).

sentación directa y aislada[254]. No puedo imaginar que no haya espacio, por cuanto todo ejercicio de la imaginación lo supone; es, como veíamos, el acompañante obligado de toda imagen concreta que podamos forjar —la »imagen de que no hay espacio« es entonces una idea contradictoria. Pero esto no significa que pueda imaginar el espacio absolutamente vacío, actualizar su representación pura sin ningún concomitante empírico. Lo que Kant afirma es que puedo *pensar* tal representación, aniquilar en el pensamiento todos los cuerpos y concebir sin embargo que el espacio subsiste. ¿Cómo qué subsiste entonces? ¿Como una especie de supercuerpo, o recipiente inmenso, imaginable en su infinitud homogénea, libre de todo contenido que la diferencie? No: el espacio puro, que subsiste para el pensamiento que ha aniquilado los cuerpos, no es un existente actual, sino la »mera posibilidad de estar juntos«, la posibilidad de que existan y coexistan los cuerpos que el pensamiento ha aniquilado. Tal posibilidad, evidentemente, no puede aniquilarse en el pensamiento; los cuerpos que de hecho existen, son posibles de una vez por todas aunque eventualmente dejaran de existir. Su intuición empírica implica, hemos visto, conciencia de la condición que los posibilita. El pensamiento que prescinde de aquélla, dándola por suprimida, obtiene así una representación abstracta de ésta. »El espacio es solamente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no un objeto actualmente existente, que pueda intuirse externamente. El espacio, considerado como anterior a todas las cosas que lo determinan (llenan o delimitan), o, mejor dicho, que dan una *intuición empírica* con arreglo a su forma, es, bajo el nombre de espacio absoluto, nada más que la mera posibilidad de las apariencias externas, en cuanto éstas, o bien existen de suyo, o pueden todavía venir a agregarse a las apariencias dadas«[255]. ¿Qué significa entonces el nuevo argumento para probar la aprioridad del espacio, y en qué sentido da un mayor alcance a la tesis ya establecida por el argumento anterior? Este mostraba cómo

[254] Véase MANW, Ak., IV, 481; R. 4760. No puede percibirse el tiempo por sí mismo aparte de su contenido: KrV, B 219, B 225, B 233, B 257.

[255] KrV, A 429 n/B 457 n. El texto prosigue así: »La intuición empírica no es pues un compuesto hecho a base de apariencias y el espacio (juntando la percepción con la intuición vacía). No son éstos mutuos correlatos en la síntesis, sino que están enlazados en una y la misma intuición empírica como materia y forma de ésta«. Véase asimismo MANW, Ak., IV, 481 sq.: »El espacio absoluto es pues *en sí mismo* nada y en modo alguno un objeto, sino que significa sólo cada espacio relativo adicional que cada vez puedo representarme fuera del espacio dado y que me limito a relegar *(hinausrücken)* indefinidamente más allá de cada espacio dado, como un espacio que encierra a este último... Porque este espacio ampliado, aunque siempre material, lo tengo sólo en el pensamiento y como no conozco nada de la materia que lo determina, hago abstracción de ésta, y entonces me lo represento como un espacio puro, no empírico y absoluto con el cual puedo comparar cada espacio empírico...«.

la representación de espacio no puede abstraerse de las relaciones espaciales entre las cosas, por cuanto la aprehensión de estas relaciones la presupone. El argumento nuevo muestra que no sólo el conocimiento de las relaciones espaciales presupone el espacio, sino que también lo presupone el ser de las cosas espaciales mismas. A la prioridad gnoseológica establecida en el primer argumento, añade la importante doctrina de la prioridad ontológica del espacio, que nos era conocida por el escrito de 1768, pero que en la *Crítica* sólo se fundamenta en este breve pasaje. A las cosas espaciales podemos atribuirles la existencia —revelada por la afección sensible— que no es una determinación espacial[256]; pero todo predicado que les atribuyamos está condicionado por el espacio, de modo que si hacemos abstracción de éste privamos con ello a la cosa de todos sus caracteres, suprimimos el fenómeno, dejando en pie únicamente una existencia indeterminada e indeterminable, la X que denota el dato bruto de los sentidos[257].

El nuevo argumento para establecer el carácter intuitivo de la representación del espacio —lleva el número 4 en la »exposición metafísica« de la segunda edición de la *Crítica*— suscita otro tipo de dificultades. Ya en su primera frase parece estar en contradicción flagrante con la doctrina reiterada de Kant. »El espacio —dice— es representado como una magnitud infinita *dada*«[258]. Pero, se dirá ¿cómo puede una magnitud infinita sernos *dada* si, según la definición de Kant »el concepto verdadero de lo infinito consiste en que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* no puede completarse jamás«?[259]. Hermann Cohen ha sostenido, creo que con razón, que la citada frase inicial del argumento que comentamos no debe entenderse como una parte del argumento mismo, sino como una objeción que el argumento está llamado a eliminar[260]. Kant acaba de mostrar que la representación del espacio es intuitiva. Pero no podrá negar que el espacio es infinito. Ahora bien, la infi-

[256] *Proleg.*, Nota II al § 13 (Ak., IV, 288-290). Es claro que la existencia no es una determinación espacial y puede atribuírsele a entes aun hecha abstracción del espacio. Me pregunto si es legítimo, en cambio, decir de la existencia que ella no es una determinación temporal. Kant nunca osa formularlo expresamente, pero su doctrina de la cosa en sí (ilustrada por ejemplo en el pasaje a que aquí remitimos) sin duda lo implica; nuestro autor se incorpora así a la loca tradición de quienes, como decía Antonio Machado, han pretendido concebir »el ser fuera del tiempo,... como si dijéramos, el pez vivo y en seco, y el agua de los ríos como una ilusión de los peces«. (*Obras completas* de Manuel y Antonio Machado, Madrid, Plenitud, 1957, p. 1116).

[257] La X de que aquí se habla es por cierto un residuo de la abstracción citada, lo mismo que eso que llamamos el »dato bruto«.

[258] KrV, B 39. [259] KrV, A 432/B 460.

[260] Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung.*

nitud es una característica reconocida del concepto, el cual implica una referencia a una infinitud de casos pensables como posibles instancias suyas. En cambio, la sola idea de una representación intuitiva infinita parece absurda. ¿No ha concedido más tarde el propio Kant que »*para poder siquiera pensar* sin contradicción el infinito dado se requiere una facultad que sea ella misma suprasensible«?[261]. Contra esta objeción desarrolla Kant su argumento: es verdad que el concepto genérico debe pensarse como una representación que *está contenida* en una infinidad de otras posibles representaciones (como su carácter común), pero ningún concepto, como tal, puede pensarse como una representación que *contiene ella* en sí una multitud infinita de representaciones. Una vez más, pues, se trata de mostrar que la relación entre el espacio y sus partes, sus infinitas partes, no tiene nada que ver con la relación entre el concepto y sus casos, lo que se llama la »extensión« del concepto. Kant no nos aclara, por desgracia, el problema que planteábamos, de cómo puede ser posible una representación intuitiva infinita. Pero el texto del argumento en la primera edición, aunque bastante más oscuro que la nueva redacción de la segunda, nos da un indicio de cómo debemos entender el pensamiento de Kant sobre esta cuestión. Según lo dicho allí, el fundamento de la infinitud del espacio está en »lo ilimitado del progreso de la intuición«[262]. La representación intuitiva del espacio, veíamos, es la autoconciencia de la potestad receptiva; su infinitud no está dada como puede estarlo un objeto real, ni consiste en la totalidad de una síntesis que por definición no se puede completar; el infinito »dado« del espacio es lo infinito de una potestad: la posibilidad *dada* y *sabida* de infinitamente proseguir la síntesis inacabable, de progresar sin límites en todas direcciones en la determinación de las apariencias dadas y dables en la intuición empírica. La publicación en este siglo de los papeles póstumos de Kant nos ha proporcionado una masa de materiales que confirman brillantemente esta interpretación. »Infinitamente grande es aquello que en la síntesis de las partes iguales dables no tiene término (*kein letztes hat*)« (R. 4080). »Infinitud es la imposibilidad absoluta de una síntesis completa... de la composición o descomposición de un objeto dado« (R. 4780). »*Lo infinito* nunca está dado, sino sólo la condición de la posibilidad del *progressus in infinitum* o *indefinitum*« (R. 5893). »Ningún *quantum* puede sernos dado como *infinitum*, pues no está dado por sí mismo, sino sólo en virtud del *progressus*, el cual nunca es dado como *infinitus*. Pero un *progressus in infinitum* puede ser dado; *indefinitum:* cuyo límite dejamos indeterminado« (R. 5334). »Puesto que un *progresus in infinitum* que haya sido dado entero es una contradicción, es imposible un *infinitum mathematicum datum* (infinito matemático dado), pero un *quantum in infinitum dabile* es posible« (R. 5903). »No hallamos ninguna dificultad en lo que concierne a la forma de todas las magnitudes, a saber, espacio y tiempo« (R. 4834). »Un *quantum* es *infinitum* cuando en él es posible un *progressus* infinito...« (R. 4836). »*Infinitudo progressiva est possibilis, collectiva non item*« (R. 4833). »Lo infinito del incremento es posible pero no lo infinito de la aprehensión conjunta *(infinitudo progressiva, collectiva)*« (R. 4697). »La infinitud de la serie como tal es posible, pero no la infinitud del agregado. Aquélla es una posibilidad infinita (de las adiciones), ésta es una aprehensión conjunta *(Zusammennehmung)* infinita actual« (R. 4098). »Un *quantum* dado (en espacio y tiempo), que sea no obstante *illimitatum*, es imposible. El espacio es infinito *progressive*, pero no *collective*« (R. 5890). »Si el espacio y el tiempo fueran algo dado en sí, habría que considerarlos como magnitudes infinitas. Pero no son nada más que formas incrementables o disminuibles hasta el infinito *(nichts als Formen, ins Unendliche zu vergrössern oder zu verkleinern)*« (R. 6420)[263]. »El espacio y el tiempo no son cosas en sí, y su magnitud no está dada en sí, sino únicamente mediante el *progressus*« (R. 5903)[264].

[261] KU, § 26 (Ak., v, 254).

[262] KrV, A 25

I 8

El argumento que hemos llamado trascendental aparece con toda claridad y bajo este nombre sólo en la segunda edición de la *Crítica;* pero recoge ideas que figuraban ya en la primera, y antes también en la disertación. Aplicado al espacio, es sumamente simple. La representación del espacio tiene que ser una representación a priori pues en ella se basan conocimientos necesarios, universalmente válidos, que nadie sueña con hacer depender de la experiencia: los conocimientos que expone la geometría. La representación del espacio tiene que ser además una representación intuitiva, pues la geometría no se limita a derivar conclusiones del mero concepto de espacio, o de los

[263] Tal vez la siguiente reflexión ayude a entender este texto: »Una prueba de la idealidad del espacio es que se trata de una magnitud que sólo puede ser representada como parte de otra mayor (vale decir, es infinita). Una segunda prueba es que, por pequeño que nos representemos un espacio, puedo concebir a las cosas en un espacio aún más pequeño, sin que las cosas contenidas en uno necesiten distinguirse en nada de las contenidas en el otro. No es pues un conjunto de cosas en sí. Lo mismo puede decirse del tiempo« (R. 6338).

[264] En vista de la simplicidad de las expresiones latinas empleadas, me ha parecido preferible dejarlas sin traducir, en vez de indicar a cada paso que ciertas palabras o frases no están en alemán en el original. Véase apéndice v, p. 563.

meros conceptos de recta, triángulo, esfera, etc., sino determina estos conceptos con atributos no implícitos en su definición, estableciendo como dice Kant proposiciones sintéticas, y no meramente analíticas, las cuales, en cuanto van más allá de los conceptos de que hablan, necesitan apoyarse en una intuición[265]. Por tanto, la existencia de la geometría asegura que existe una representación intuitiva y a priori, una »intuición pura« del espacio. Asegura además el valor objetivo de esta representación. Se comprende que este argumento causara una impresión profunda en los lectores de Kant. Al conectar la geometría con la representación intuitiva a priori de nuestra propia capacidad receptiva, daba por fin una explicación que podía parecer satisfactoria del hecho asombroso de esta ciencia, que con la exactitud y certeza que conocemos es capaz de predecir toda suerte de detalles de la estructura espacial de objetos que nunca han sido observados. Se comprende también que después de encontrar esta ilustración notable de nuestro conocimiento a priori del espacio, Kant no se haya quedado tranquilo sin un ejemplo paralelo que exhiba nuestro saber acerca del tiempo. La disertación habla todavía vagamente de los »axiomas que pueden conocerse relativos al tiempo«[266], a los cuales están sometidos todos los objetos sensibles, y cita como ejemplo la continuidad. La primera edición de la *Crítica* precisa esta idea, en el lugar homólogo del argumento trascendental del espacio; después de establecer, con los argumentos arriba comentados, el carácter a priori del tiempo, prosigue: »En esta necesidad a priori se funda también la posibilidad de principios apodícticos de las relaciones en el tiempo, o axiomas del tiempo en general. Tiene sólo una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos... Estos principios no pueden sacarse de la experiencia, pues ésta no les conferiría ni la estricta universalidad ni la certeza apodíctica«[267]. La ciencia del tiempo resulta un tanto exigua, contrastada con la opulencia de la geometría[268]. Así debe haberle parecido a Kant, porque un año y medio después, en los *Prolegómenos,* cree oportuno asociar a la representación del tiempo nada menos que la aritmética y la mecánica racional en el mismo pasaje en que habla de la conexión entre la geometría y el espacio. »La geometría —dice— toma como base la intuición pura del espacio. La aritmética produce hasta sus conceptos

[265] KrV, B 40 y 55. Sobre el distingo entre las proposiciones analíticas y sintéticas, véase más adelante, pp. 229 sqq.

[266] »...axiomatibus de tempore cognoscendis...« (*Dissertatio,* § 14, 6 (Ak., II, 401 sq.).

[267] KrV, A 31; el texto reaparece igual en B 47.

[268] »La doctrina general del tiempo, a diferencia de la doctrina pura del espacio (geometría), no proporciona material suficiente para una ciencia entera«. (*Primera introducción a la Crítica del Juicio,* x; Ak., xx, 237).

de número en el tiempo, mediante la adición sucesiva de las unidades, pero sobre todo la mecánica pura sólo puede generar sus conceptos del movimiento mediante la representación del tiempo«[269]. Más que una tesis, es ésta una insinuación. Desde luego, es obvio que la mecánica, de la que se dice que lo presupone »sobre todo« (vale decir, en mayor grado que la aritmética), no es una ciencia del tiempo en el sentido en que la geometría puede pasar por ser una ciencia del espacio. En cuanto al caso de la aritmética, vemos que Kant no las tenía todas consigo, puesto que sugiere que ella no lo presupone del todo, o por lo menos no en la misma medida que la mecánica (como si en estas relaciones de fundamentación pudiera haber diferencias de grado). En la segunda edición de la *Crítica* no se insiste más en esta conexión entre tiempo y aritmética. La »exposición trascendental« remite al argumento arriba citado de la primera, que aquí reaparece inalterado. Agrega, sí, una observación importante que aclara en qué sentido la representación de tiempo condiciona la posibilidad de la mecánica. Se trata de un atisbo ontológico que reaparece también en varias reflexiones, sin que Kant, por desgracia, saque de él mayor partido: »El concepto del cambio y, con él, el concepto del movimiento (como cambio de lugar) es posible sólo en la representación del tiempo y gracias a ella: pues si esta representación no fuese una intuición a priori, ningún concepto, sea el que fuere, podría hacer comprensible la posibilidad de un cambio, esto es, la conjunción de predicados contradictoriamente opuestos en uno y el mismo objeto (por ejemplo, que una y la misma cosa esté y no esté en cierto lugar)«[270]. En todo caso, la fallida ocurrencia de concebir a la aritmética como una »ciencia del tiempo« no ha ido más lejos que lo que muestra el citado pasaje de los *Prolegómenos,* y es deplorable que este infundio siga transmitiéndose como doctrina kantiana en algunos manuales de filosofía[271]. Por otra parte, veremos luego que antes que buscar una

[269] *Proleg.,* § 10; Ak., IV, 283. En la *Dissertatio,* en cambio, se decía que »la matemática pura estudia el *espacio* en la geometría, el *tiempo* en la mecánica pura. Se agrega a éstos cierto concepto que en sí mismo es intelectual, pero cuya actualización concreta exige el apoyo de las nociones de tiempo y espacio (añadiendo una pluralidad sucesivamente y disponiéndola simultáneamente); tal es el concepto de *número,* que estudia la aritmética«. (§ 12; Ak., II, 397. Cf. R. 4629, 4646, 5593). El carácter intelectual de la operación de contar se reitera en KrV, A 78/B 104, y sobre todo en la carta al Pastor Schultz de 25 de noviembre de 1788, donde declara: »La ciencia del número es, no obstante, la sucesión que toda construcción de una magnitud requiere, una síntesis puramente intelectual, que nos representamos en pensamientos«. (Ak., x, 557).

[270] KrV, B 48; cf. KrV, B 291-292 y las reflexiones 5805, 5811, 5789, 5792 (todas en Ak., XVIII).

[271] Según Norman Kemp Smith, fue el Pastor Schultz quien, en sus *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* (Königsberg 1784), formuló por primera vez en forma inequívoca esta correspondencia entre aritmé-

ciencia del tiempo parangonable a la geometría como supuesta ciencia del espacio, resulta aconsejable reducir nuestro saber intuitivo y a priori del espacio a verdades tan simples como aquéllas con que Kant ilustra nuestro conocimiento del tiempo.

La »exposición trascendental« de la representación del espacio es sin duda uno de los pasajes históricamente más significativos de la *Crítica*. A los contemporáneos ha debido aparecerles como una de las pruebas más poderosas de la verdad de su doctrina; o al menos Kant lo ha creído así, puesto que en el resumen didáctico de los *Prolegómenos*, prescinde de la »exposición metafísica« y fundamenta su doctrina del espacio mostrando que ella es la única respuesta aceptable a la pregunta ¿cómo es posible la geometría? Las generaciones siguientes adoptaron con tal convicción estas ideas que, cuando a mediados del siglo XIX empezó a difundirse el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, más de un filósofo las combatió como absurdas, renovándose así, en nombre de Kant, la polémica entre la geometría y la metafísica que éste había creído superar de una vez por todas con su doctrina[272]. Por último, cuando la nueva geometría aseguró finalmente sus derechos —al demostrarse que éstos en todo caso *no eran menores* que los de la geometría tradicional[273]— pareció que la doctrina kantiana del espacio quedaba definitivamente refutada, y con ella la filosofía crítica a la que servía de cimiento[274]. En esta polémica y su desenlace se ha deslizado más de un malentendido, pues la existencia de las geometrías no euclidianas no constituye por sí sola una prueba contra la validez de la concepción kantiana del espacio y de la geometría tradicional; antes bien, lo que en rigor no podría conciliarse con su pensamiento sería una demostración de que tales geometrías son imposibles, de que las premisas de la deducción euclidiana son lógicamente necesarias, porque al negárselas se incurre en contradicción. Pero, aunque la mera aparición de las nuevas geometrías pudo hasta entenderse como una confirmación del kantismo, la perplejidad causada por ellas promovió una investigación a fondo de los fundamentos de la geometría euclidiana, un perfeccionamiento del sistema de axiomas y la deducción en él basada, una determinación más precisa de las condiciones que rigen el establecimiento de relaciones métricas en un espacio, todo lo cual condujo a una renovación profunda en la organización efectiva de la geometría, que resultó incompatible con la idea que de esta ciencia se había formado Kant.

Kant, como vimos, sostiene que la geometría de Euclides supone una representación a priori e *intuitiva* del espacio, porque entiende que sus proposiciones no son verdades analíticas, de modo que los conceptos enlazados en ellas pueden combinarse sin contradicción en proposiciones de sentido opuesto. Así, leemos en la *Crítica* que »en el concepto de una figura encerrada por dos líneas rectas no hay ninguna contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y de su incidencia mutua no implican la negación de una figura«[275]. El descubrimiento de Bolyai y Lobachevtsky consistió, como sabemos, en negar la validez del postulado de las paralelas y deducir de esta negación (combinada con la afirmación de los demás principios de la geometría clásica) una serie al parecer indefinidamente prolongable de consecuencias, sin duda inusitadas, pero en absoluto contradictorias. Por lo que hemos dicho, es claro que un descubrimiento tal no sólo no se opone a la concepción kantiana de la geometría, sino que hasta puede decirse previsto por ella[276]. Sin embargo, Kant, que en su juventud había

tica y tiempo, geometría y espacio: »Puesto que la geometría tiene como objeto el espacio y la aritmética tiene como objeto el contar (y éste sólo puede tener lugar mediante el tiempo), es evidente de qué manera son posibles la geometría y la aritmética, esto es, la matemática pura«. (Schultz, *op. cit.*, p. 24; citado por Kemp Smith, *Commentary*, p. 129). Véase en relación con esto la carta de Kant a Schultz de 25 de noviembre de 1788, de la que citamos una frase en la nota 269.

[272] Véase arriba, p. 106 y nota 96; también, más adelante, pp. 206 sq., 440 sq. A la polémica entre la geometría y la metafísica se refiere Kant en la *Monadologia physica*, que es un primer intento de conciliarla, y en Ak., II, 168 sq.; IV, 287 sq.

[273] Véase sección 4, p. 75. Como allí dijimos, al construirse modelos euclidianos de las geometrías no euclidianas, se demostró que a toda contradicción que apareciere eventualmente en el desarrollo de éstas tendría que corresponder una contradicción en el seno de la geometría tradicional.

[274] Los autores de la llamada escuela neokantiana (especialmente el grupo de Marburgo) han contribuido poderosamente al prejuicio común de que el valor de la crítica depende de la vigencia de sus aportes a la filosofía de las ciencias. Así, Ernst Cassirer escribía en 1907: »El destino y el futuro de la filosofía crítica está condicionado por su relación con la ciencia exacta. Si se lograse romper los lazos que la unen a la matemática, se la privaría con ello de su valor y su contenido. Así como aquí se encuentran las raíces históricas de su génesis, así también su perduración sólo puede asegurarse mediante este vínculo vivo«. (»Kant und die moderne Mathematik«, KS, XII, 1907, pp. 3 sq.). La crisis en la teoría kantiana de la geometría ha movido después a algunos a ensayar una reconstrucción de la crítica prescindiendo de la doctrina de la intuición pura del espacio y el tiempo; así, por ejemplo, W. H. Walsh, en su obra *Reason and experience*. Por mi parte, creo que el agudo pensador norteamericano, C. I. Lewis, ha concebido más adecuada y profundamente que W. H. Walsh, lo que queda del apriorismo kantiano cuando se elimina la intuición a priori —véase su importante obra *Mind and the world order*.

[275] KrV, A 220/B 268.

[276] El lector a quien no acabe de convencer nuestra explicación puede leer con provecho este pasaje de Arthur Pap: »Sean A_1, A_2, ... A_n los axiomas de una geometría euclidiana formalizada, de modo que el último corresponda al axioma de las paralelas. Supongamos que los matemáticos han demostrado que el conjunto no euclidiano de axiomas A_1, A_2 .... no-A_n no implica contradicción. Cualquiera que haya de ser nuestro veredicto final acerca de la filosofía kantiana de la geometría, un descubrimiento matemático como éste no refuta una sola opinión de Kant sobre ese tema. Pues sólo establece que el axioma de las paralelas no es

hablado con entusiasmo de la construcción de una geometría generalizada[277], formula en la disertación una observación que parece destinada a cerrarle el camino. Pierde su tiempo, dice, quien se empeña en inventar *(mente effingere)* otras relaciones que las prescritas por la representación del espacio —y que Kant, según se desprende del contexto juzga adecuadamente expresadas en la geometría de Euclides— »pues se verá obligado a utilizar esa misma representación como medio para apoyar su ficción«[278]. Este pasaje, en que Kant anuncia su rechazo anticipado de las geometrías no euclidianas, como disciplinas científicas, a pesar de que no alberga dudas acerca de su posibilidad lógica, nos pone sobre la pista del motivo central de la concepción kantiana de la geometría, en que radica su verdadera incompatibilidad con la teoría y la práctica de la matemática actual. El geómetra que quiera fingir relaciones diferentes de las contenidas en la representación intuitiva y a priori del espacio, según ha sido interpretada fielmente por Euclides, se verá frustrado en su intento, porque, según la reiterada afirmación de Kant, la demostración geométrica »tiene que marchar siempre siguiendo el hilo de la intuición pura«, la cual sirve de guía »inmediata« a »todas las inferencias«[279]. »Porque la geometría no demuestra sus proposiciones universales pensando el objeto mediante un concepto universal —como se hace en el orden racional— sino exhibiéndolo a la vista en una intuición singular —como se hace en el orden sensible«[280]. Esta afirmación que, si fuera verdadera, bastaría ciertamente para convencernos de la validez del argumento trascendental en pro del carácter intuitivo y a priori del espacio, escandalizará sin duda a los conocedores de la geometría contemporánea. Aunque estuviesen dispuestos a discutir, tal vez, si hay o no una »intuición a priori« en la base del sistema de los axiomas geométricos, no admitirán ni por un instante, porque les consta que es falsa, la afirmación citada de que *la demostración de los teoremas* necesita apoyarse en la intuición. El mérito de la axiomática perfeccionada de que

analítico (si lo fuera su negación sería contradictoria y por lo tanto incompatible con cualquier otro axioma) y que es lógicamente independiente de los otros axiomas euclidianos. En verdad, la primera parte de esta demostración habría sido especialmente bienvenida por Kant«. (A Pap, *An introduction to the Philosophy of Science*, Glencoe 1962, pp. 114 sq.).

[277] Ak., I, 24; citado arriba, p. 95. Es razonable suponer que la »geometría suprema« en que Kant piensa no es sino una geometría euclidiana de *n* dimensiones.

[278] *Dissertatio*, § 15, E (Ak., II, 404 sq): »Qui relationes quascunque alias, quam per ipsum [scil. spatium] praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, *quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset*«. Yo subrayo.

[279] KrV, A 425/B 452; A 782 sq./B 810 sq. Cf. A 717/B 745; A 711/B 739; A 734 sq./B 762 sq.

[280] *Dissertatio*, § 15, C (Ak., II, 403).

disponemos reside justamente en esto: que dados los axiomas, las definiciones y las reglas lógicas de inferencia, se tiene *todo lo que hace falta* para establecer los teoremas. La disputa sobre los fundamentos de la geometría puede decidirse pues con el solo examen de sus principios: lo que ofrezca una base suficiente para éstos, basta también para cimentar lo demás. Pero en el siglo XVIII la axiomática no tiene todavía su perfección actual (dijimos que la preocupación por ella resulta en buena parte de la aparición de las nuevas geometrías) y Kant, con esa afirmación que tanto nos choca hoy día, no hace sino registrar una situación de hecho. Si tomamos, en efecto, los Elementos de la Geometría como los redactó Euclides en el siglo de Aristóteles, y seguían enseñándose en las escuelas en tiempos de Kant, nos encontramos con que los teoremas allí expuestos no se deducen rigurosamente de los principios —axiomas, postulados, definiciones— enunciados a la cabeza de la obra, sino que se apoyan además, como diríamos hoy, en otros principios »implícitos« que Euclides no se ha tomado la molestia de formular. Nosotros conocemos esos principios gracias al pertinaz esfuerzo de los matemáticos del siglo XIX que lograron dar un enunciado de todas las premisas requeridas para demostrar los teoremas de la geometría. Por eso, porque los hemos visto expresados, podemos hablar de que estaban »implícitos« en el pensamiento de Euclides. Pero mientras no se los aisló y redactó, mientras no se hubo siquiera concebido el problema que la labor de los axiomáticos del siglo XIX vino a resolver, no cabía decir que las demostraciones geométricas se basaban en dos tipos de proposiciones, unas manifiestas y otras ocultas, sino que se basaban en proposiciones —naturalmente *explícitas— y en otra cosa, tan patente como ellas —de otro modo*, ¿cómo podría fundar demostraciones tan obvias como las de Euclides?— pero cuya naturaleza no era la de una proposición. Para Kant, esta otra cosa no puede ser sino la representación intuitiva y a priori del espacio. ¿De qué otra fuente, en efecto, puede sacar el geómetra los axiomas sobre las relaciones de orden entre los puntos de una recta, o el llamado »axioma de Pasch«[281], verdades que da a cada paso por supuestas en sus deducciones, sin que aparezcan registradas entre las premisas? Al afirmar que el geómetra avanza hacia la solución de sus problemas »guiado siempre por la intuición«[282], Kant revelaba

[281] Este axioma, formulado por vez primera por Moritz Pasch en la segunda mitad del siglo XIX, dice que, si tenemos tres puntos A, B, C, no todos en la misma recta, y una recta *m* sobre el mismo plano y que no pasa por ninguno de ellos, si *m* corta el trazo AB, corta también necesariamente el trazo AC o el trazo BC. (Véase Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, fasc. III, pp. 46 sqq.).

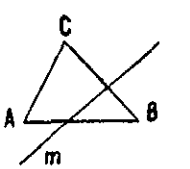

Fig. 4

[282] KrV, A 717/B 745.

pues una comprensión más penetrante de la estructura lógica del razonamiento geométrico efectivo, que aquellos hombres de ciencia que, entusiasmados por la concepción de un sistema deductivo riguroso, describían ya en ese entonces la naturaleza de las matemáticas en términos que han llegado a ser defendibles recién a comienzos del siglo actual[283]. Hoy día, como es natural, conferimos a éstos la palma del genio, mientras la posición de Kant, en este punto, nos aparece timorata y retrógrada. En verdad, sus observaciones nos dan todo lo que podía esperarse de un estudioso de la geometría agudo, atento, pero en definitiva ajeno a su quehacer: nos dicen lo que ésta era, dejando a los matemáticos mismos el cuidado de soñar lo que debía ser.

Por desgracia Kant no nos explica nunca cómo la »intuición pura« del espacio »guía« las demostraciones de la geometría, ni siquiera de qué modo nos constriñe a adoptar unos axiomas en vez de otros. Se limita a dar uno que otro ejemplo elegido con bastante cautela, de verdades que conocemos por intuición pura: que el espacio tiene tres dimensiones, que la recta es la distancia más corta entre dos puntos, que dos rectas no pueden determinar una figura; entre estos ejemplos no aparece nunca el quinto postulado de Euclides[284]. Se dirá que la explicación que pedimos no hace falta, pues estas verdades no pueden tener otra fuente. En la Sección 5 enumeramos los principales rasgos

[283] Notable me parece la siguiente caracterización de las matemáticas en la *Historia natural* de Buffon, a mediados del siglo XVIII: »Hay varias especies de verdades y se tiene el hábito de colocar en la primera clase a las verdades matemáticas, aunque ellas no son más que verdades por definición; tales definiciones se refieren a suposiciones simples, pero abstractas, y todas las verdades de este género no son más que consecuencias compuestas pero siempre abstractas de esas definiciones. Nosotros hemos hecho las suposiciones, nosotros las hemos combinado de todas las maneras concebibles, este cuerpo de combinaciones es la ciencia matemática; no hay en esta ciencia nada más que lo que hemos puesto en ella, y las verdades que de ella se extraen no pueden ser sino expresiones diferentes bajo las cuales se presentan las suposiciones que hemos empleado; así las verdades matemáticas no son más que las repeticiones exactas de las definiciones o suposiciones. La última consecuencia no es verdadera sino porque es idéntica con la que la precede, y ésta lo es con la precedente, y así sucesivamente hasta llegar a la primera suposición; y como las definiciones son los únicos principios acerca de los cuales todo está establecido, y ellas son arbitrarias y relativas, todas las consecuencias que pueden derivarse de ellas son igualmente arbitrarias y relativas...' Nos basta haber probado que las verdades matemáticas no son más que verdades por definición, o, si se quiere, expresiones diferentes de la misma cosa, y que sólo son verdaderas relativamente a las mismas definiciones que nosotros hemos dado de ésta; por esta razón tienen la ventaja de ser siempre exactas y demostrables, pero abstractas, intelectuales y arbitrarias«. (Buffon y Daubenton, *Histoire Naturelle générale et particulière*, tomo I, Paris 1749, pp. 53 sq. - citado por G. Tonelli, »Der Streit um die mathematische Methode«, *Archiv für Philosophie*, IX, pp. 47 sq., nota 52).

[284] Véase: KrV, A 24; B 16; B 41; A 163/B 204. *Dissertatio*, § 15 C, Ak., II, 402; *Proleg.*, § 2 c), Ak., IV, 268 sq.; § 12, Ak., IV, 284.

estructurales del espacio como lo conciben Kant y Leibniz y Newton; vimos que varios de ellos han sido descritos conceptualmente con precisión sólo en el siglo XIX o en el siglo XX. Sin embargo, los hombres del siglo XVIII han tenido conciencia adecuada de ellos, aunque no supieran formularla, puesto que los han tomado como base de sus razonamientos. ¿Cómo negar que han poseído una representación que bien podemos llamar intuitiva de estas características estructurales del espacio? Tal vez nadie piensa negarlo; pero lo que no puede admitirse tan fácilmente es que esa representación intuitiva sea a priori y necesaria, que haya surgido en ellos sin que la experiencia la condicionara, y que no sea posible formarse otra diferente. Las características del espacio citadas podrían proceder de una generalización e idealización de las propiedades empíricamente observadas de las cosas espaciales. Kant creería quizás poder eliminar esta alternativa, recordando que nos ha demostrado, en la »exposición metafísica«, que el espacio es una representación a priori, pues la percepción empírica de las cosas y relaciones espaciales la presupone. Pero con la sola excepción de la infinitud, o mejor dicho, la falta de límites, no hay una sola característica estructural del espacio que sea exigida a priori, en la »exposición metafísica« kantiana, como condición de posibilidad de la percepción empírica. Tal vez hubiera que nombrar además la continuidad, no porque la percepción empírica la requiera, sino porque ninguna percepción empírica puede suministrarla[285]. Pero los demás caracteres no son impuestos por éstos: el espacio puede ser ilimitado y continuo y tener, sin embargo, más de tres dimensiones; puede ser continuo, ilimitado y tridimensional y tener una curvatura distinta de 0 (constante o variable). En rigor, los caracteres métricos, como éste de la curvatura, no pueden ser determinados por una intuición pura.

[285] Henri Poincaré muestra cómo la idea de continuidad, aunque sugerida por la experiencia, demanda que rebasemos el campo de lo que ella puede mostrar: »Sucede que somos capaces de distinguir dos impresiones, aunque cada una sea, por su parte, indiscernible de una tercera. Así podemos fácilmente distinguir un peso de 12 gramos de uno de 10 gramos, mientras un peso de 11 gramos no podríamos distinguirlo ni del uno ni del otro. Esta proposición, expresada en símbolos, puede escribirse así: A = B, B = C, A ≠ C. Tal sería la fórmula del continuo físico, según la experiencia bruta nos lo ofrece, de donde resulta una contradicción intolerable que ha sido eliminada mediante la introducción del continuo matemático. Este es una escala con infinitos pasos..., que son exteriores el uno al otro, en vez de superponerse mutuamente como los elementos del continuo físico...« (*La valeur de la science*, ch. III, 3. Cito según la traducción inglesa, *The value of science*, New York, Dover, 1958, p. 42). A la luz de la presentación de Poincaré se ve claramente que la idea del continuo matemático no puede proceder de la experiencia sensible, pero no paréce requerir en cambio, como creía Kant, una »intuición no sensible« que le sirva de fundamento; una crítica puramente intelectual de la experiencia sensible bastaría, aparentemente, para sugerirnos su construcción.

Su fijación demanda ciertas convenciones sobre la medición que, tratándose de aplicaciones empíricas pueden resultar sugeridas más o menos inequívocamente por el comportamiento de las cosas, pero que, cuando se trata de un espacio puro, pueden elegirse con toda libertad[286].

Por eso, insinuábamos que en vez de buscar una »ciencia del tiempo« tan rica como la geometría, tal vez íbamos a tener que limitar nuestro conocimiento intuitivo y a priori del espacio a verdades muy básicas y obvias, como las que pueden aducirse relativas al tiempo. Una de éstas, no mencionada por Kant, ayudará a entender lo que queremos decir. Entre las partes del tiempo se establece una relación universal de sucesión; la relación es universal: de dos partes del tiempo, una necesariamente sucede a la otra. Esta relación tiene ciertas características que los lógicos modernos llaman irreflexividad, transitividad, asimetría (A no es su propio sucesor; si B sucede a A y C sucede a B, C sucede a A; si B sucede a A, A no sucede a B). Estas características de la relación propia de las partes del tiempo no son una *mera consecuencia lógica de su definición: si definimos la sucesión* por estas características (como se define la relación en la lógica), ello todavía no nos enseña que la relación entre las partes del tiempo es un ejemplo (o »modelo«) de la sucesión así definida. Pero este saber *que poseemos acerca de la estructura del tiempo tampoco* puede proceder de los datos de los sentidos. En efecto, de dos o más partes del tiempo así relacionadas a lo sumo una es presente, las otras pasadas o futuras. Pero la afección sensible es siempre actual. La representación del pasado como pasado, del futuro como futuro (y por ende también del presente como tal presente, inserto entre las otras dos modalidades del tiempo), no puede fundarse en la afección sensible, sino, como vimos, es la condición que hace posible que ésta sea aprehendida como presentación de una cosa o proceso. Así como poseemos este conocimiento muy simple pero básico de la estructura del tiempo, podría establecerse quizás que tenemos un conocimiento a priori de ciertas propiedades estructurales del espacio. No, por cierto, de que es »euclidiano«, quizás ni siquiera de que es tridimensional[287]; pero sí probablemente de que es continuo e ilimitado, pues estas representaciones que parecen imponérsenos con necesidad no puede proporcionárnoslas la experiencia. La representación intuitiva y a priori del espacio,

[286] Sobre esta materia, véase Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time* (trad. de M. Reichenbach y J. Freund), New York, 1958, pp. 14-24.

[287] Rudolf Carnap sostiene en *Der Raum*, pp. 66 sq. que, aunque el espacio de la experiencia es sin duda tridimensional, podría ser parte de un espacio de más de tres dimensiones; lo único cierto es que el espacio total *no tiene menos* de tres dimensiones.

exhibida en la »exposición metafísica«, sería demasiado indiferenciada para basar en ella las verdades de la geometría métrica euclidiana o no euclidiana, pero ofrecería una multiplicidad de estructura muy general a modo de una primera base para que la ciencia introduzca sus determinaciones. La relación entre la geometría y el espacio de la »intuición pura« no sería entonces más estrecha que la relación señalada *por Kant entre la mecánica y el tiempo. Aquella ciencia no sería en* modo alguno una »descripción« del espacio intuido a priori, sino una libre construcción intelectual, perseguida en parte por la belleza de sus combinaciones, en parte con vistas a su aplicación empírica, pero que en todo caso no se habría llegado a concebir si no se dispusiera de la representación previa de esa multiplicidad comparativamente amorfa que es el supuesto de toda percepción de cuerpos y que hemos llamado el »espacio puro«. Esta concepción de la relación efectiva entre el espacio intuitivo y la geometría ha sido al parecer entrevista por el propio Kant, cuando escribió este pasaje en los *Prolegómenos:* »El espacio es algo tan uniforme y tan indeterminado en lo que respecta a toda propiedad peculiar, que no se querrá ciertamente buscar en él un tesoro de leyes naturales«. Las »leyes naturales« de que se habla aquí son ante todo teoremas geométricos, y Kant cita como ejemplo ese que dice que en un círculo, los productos de los segmentos de dos cuerdas que se cortan son iguales entre sí (ver la fig. 5), Kant pro-

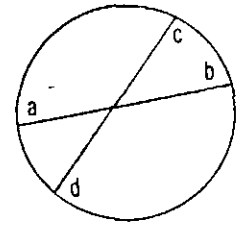

Fig. 5

sigue: »Aquello que determina en el espacio la figura del círculo, del cono y de la esfera, es el entendimiento, en cuanto contiene el fundamento de la unidad de las mismas. La mera forma universal de la intuición que se llama espacio es pues sin duda el sustrato de todas las intuiciones de objetos particulares que es dable determinar, y en ella reside por cierto la condición de la posibilidad y la multiplicidad de estas últimas; pero la unidad de los objetos es determinada no obstante por el entendimiento solo, que actúa según condiciones propias de su naturaleza«[288]. Este pasaje corresponde sin duda a la línea de pensamiento que arriba dijimos se introduce en la *Crítica de la razón pura*[289]. Espacio y tiempo se conciben como multiplicidades homogéneas dotadas de características muy simples que imponen cierta

[288] *Proleg.*, § 38, Ak., IV, 321 sq. [289] Véase sección 16, pp. 177 sq.

pauta a la actividad estructuradora dirigida por el entendimiento; pero sólo esta última introduce en esas multiplicidades el grado de organización requerido para que constituyan el arquetipo y por así decir la urdimbre de la experiencia humana de objetos. Kant ha creído con seguridad que la pauta impuesta por la intuición a priori del espacio obliga inequívocamente a concebirlo como un continuo de tres dimensiones que sólo admite una métrica euclidiana[290]. Hoy día sabemos que no puede ser así, que un continuo tridimensional que admita esta métrica necesariamente admitiría también otras métricas diferentes.

19

Los argumentos de la llamada »exposición metafísica« establecen que poseemos una representación del espacio y el tiempo a la vez a priori e intuitiva. A priori, es decir, independiente de las circunstancias particulares de nuestra vida, de las impresiones sensoriales por las que los objetos se nos hacen presentes. Pero además intuitiva, es decir, no conceptual, general, sino singular, representación inmediata del espacio y el tiempo mismos, como horizontes en que se encuadra, sin solución de continuidad, cada representación perceptual, inmediata y singular de un objeto sensible. La »exposición trascendental« exhibe a la representación del espacio y el tiempo como base de conocimientos precisos sobre las cosas y los procesos espacio-temporales, conocimientos que, paradojalmente, no suponen una presentación previa de cada una de las cosas a que pueden aplicarse. Así, las configuraciones geométricas que la imaginación regulada por el entendimiento determina en la intuición pura del espacio prefiguran las cosas espaciales efectivamente perceptibles, de las que podemos saber, sin haberlas visto, que necesariamente exhibirán las mismas relaciones internas y externas establecidas a priori en las configuraciones a que se conforman —por ejemplo, una cosa percibida de figura esférica contendrá necesariamente un interior del que no será posible salir sin atravesar la superficie de la esfera. Kant funda en estos resultados su tesis sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. Dicha tesis se formula en términos casi equivalentes en la disertación y en la *Crítica*. Ni el espacio ni el tiempo, dice aquélla, son »algo objetivo y real, ni una sustancia ni un accidente ni una relación«[291]. La *Crítica* confirma este pensamiento:

[290] En la *Crítica*, A 163/B 204, escribe que los axiomas de la geometría (ciertamente la euclidiana) expresan »las condiciones de la intuición sensible a priori... bajo las cuales únicamente puede constituirse el esquema de un concepto puro de la apariencia externa«.

[291] *Dissertatio*, § 14,5 y § 15, D; Ak., II, 400, 403.

»El tiempo no es algo que subsista por sí mismo o inhiera en las cosas como una determinación objetiva, que permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de las mismas«. »El espacio no representa una propiedad de cosas en sí, ni ellas, en sus relaciones mutuas, esto es, ninguna determinación de las cosas que inhiera en los objetos mismos y permanezca aun cuando se haga abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición«[292]. Ambas obras concuerdan pues plenamente en cuanto a lo que el espacio y el tiempo no son. Pero ¿qué son entonces? La *Crítica* asevera que son »solamente la forma de todas las apariencias de los sentidos... es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, conforme a la cual únicamente podemos tener una intuición...«[293]. En otras palabras, son aquella »forma de la apariencia« que, en contraste con la »materia« de la misma, esto es, con »aquello que en la apariencia corresponde a la sensación«[294], se define, en la segunda edición de la *Crítica*, como »aquello que hace que lo múltiple de la apariencia pueda ordenarse en ciertas relaciones«[295]. La *Crítica* no precisa más la naturaleza de esta »forma de la apariencia« o principio posibilitante de la ordenación de la multiplicidad sensible. La disertación en cambio, avanzaba más en su determinación, y en este punto se nos manifiesta una discrepancia entre ambas obras, cuya razón debemos tratar de entender. Igual que en la *Crítica*, se distingue allí entre la materia de la representación sensible que se equipara directamente a la sensación y »algo que podéis llamar *forma*«, pero esta última se caracteriza como »aquella figura *(species)* de las cosas sensibles que surge en cuanto lo múltiple que afecta los sentidos es coordinado en virtud de cierta ley natural de la mente«[296]. Kant prosigue: »Del mismo modo que la sensación que constituye la *materia* de la representación de los sentidos revela la presencia de algo sensible, pero depende en su calidad de la naturaleza del sujeto, en cuanto es modificable por este objeto; así también la *forma* de dicha representación atestigua cierta relación o respecto de lo sentido, pero no es en verdad propiamente una como silueta o esquema del objeto, sino solamente una ley ínsita en la mente, para que coordine ante sí lo sentido que surge de la presencia del objeto«[297]. Esta forma de la representación sensible se interpreta como enteramente análoga a lo que la disertación llama »forma del mundo inteligible«, esto es, »el principio objetivo o causa del enlace de los existentes en sí«[298]. En cuanto el mundo se considera como fenómeno,

[292] KrV, A 32/B 49; A 26/B 42.

[293] KrV, A 26/B 42. Este texto se refiere al espacio, pero podría citarse otro análogo referente al tiempo.

[294] KrV, A 20/B 34. [295] *Ibid.* [296] *Dissertatio*, § 4; Ak., II, 392.

[297] *Ibid.*, Ak., II, 393. Citado en latín en la nota 200.

[298] *Dissertatio*, § 13; Ak., II, 398.

esto es, relativamente a la sensibilidad de la mente humana, sólo admite un principio formal *subjetivo*, »estó es, cierta ley de la mente, por la cual es necesario que todo lo que pueda ser objeto de los sentidos ... aparezca como perteneciendo *necesariamente* al mismo todo«[299]. Estos principios formales del universo fenoménico, »esquemas y condiciones« de todo lo sensible, son dos: el tiempo y el espacio. Del tiempo se dice más adelante que es »una condición subjetiva necesaria en virtud de la naturaleza de la mente humana, por la que coordina ante sí conforme a una ley determinada todo lo sensible, sea lo que sea«. Del espacio, que es »una suerte de esquema subjetivo e ideal, para coordinar ante sí absolutamente todo lo sentido externamente, el cual procede de la naturaleza de la mente conforme a una ley estable«[300]. En la *Crítica* desaparece del todo esta característica del espacio y el tiempo como leyes de la actividad coordinadora de la mente, o como esquemas o patrones en que la operación de tales leyes se manifiesta. La razón de esta discrepancia con la disertación, que en definitiva redunda sólo en una mayor vaguedad en la determinación de lo que el espacio y el tiempo son, tenemos que buscarla en una línea de pensamiento de la que ya hemos comentado algunas muestras, y que conduce a una de las concepciones centrales de la *Crítica*, desarrollada sobre todo en la »Analítica trascendental«. Según esta concepción, todo enlace de la multiplicidad sensible procede de la espontaneidad intelectual que se manifiesta en la actividad sintética de la imaginación regulada por los conceptos puros del entendimiento. Sólo estos conceptos puros o categorías pueden dar la ley de la coordinación de lo múltiple. Las »formas de la apariencia«, espacio y tiempo, ofrecen sin duda la base para la coordinación, gracias a la cual ésta es posible a priori; pero de ningún modo puede verse en ellas, como tales, la ley coordinadora o siquiera el esquema fruto de su aplicación[301]. El concepto de »forma de la apariencia« en la *Crítica* no recoge, pues, en toda su riqueza, el concepto de »forma de la representación sensible« o »forma del mundo sensible« definido en la disertación. En su madurez Kant ha comprendido que la representación del espacio y el tiempo no puede asumir en el orden sensible de los fenómenos el papel de principio unificador y estructurador atribuido al propio Dios en el orden inteligible de las cosas en sí. La función de »forma del mundo sensible« en el sentido pleno de la disertación corresponde en la *Crítica* al sistema entero de la razón teórica del hombre, dentro del cual el espacio y el tiempo son sólo un elemento. Dicho sistema —en virtud del cual la multiplicidad pura de estas »formas de la sensibilidad« es referida a la unidad de la apercepción por la actividad sintética de la imaginación trascendental regulada por las categorías— hace el papel de demiurgo de la naturaleza fenoménica, organizando las presentaciones sensoriales en una experiencia de objetos. Pero no es tiempo aún de ahondar estas materias, cuyo tratamiento está reservado a la parte siguiente de este estudio, y que tocamos aquí sólo de paso, para prevenir malos entendidos.

En todo caso, la disertación y la *Crítica* declaran, en completo acuerdo, que el espacio y el tiempo son representaciones ideales, a las que no corresponde ningún ente que subsista independientemente del proceso de representárselo; que son principios subjetivos de la sensibilidad humana, de modo que »sólo podemos hablar de espacio, de cosas extensas, etc., desde el punto de vista del hombre«[302] y »si hacemos abstracción de nuestra manera de ... intuir ... y consideramos en consecuencia a los objetos como pudieran existir por sí mismos, el tiempo no es nada«[303]. Kant justifica esta conclusión radicalísima con gran simplicidad: una representación intuitiva y a priori, que nos permite prever la estructura de objetos y procesos sensibles que jamás nos han sido dados en la afección, no puede ser sino la representación de las condiciones universales propias de nuestra sensibilidad como tal, a las que, como es obvio, toda representación sensible tiene que conformarse. Como dice Kant a continuación inmediata de la exposición trascendental del espacio: »¿Cómo puede entonces estar presente en la mente una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual puede determinarse a priori el concepto de éstos? Obviamente sólo si tiene su sede exclusivamente en el sujeto, como la constitución formal del mismo que lo capacita para ser afectado por objetos y así obtener una *representación inmediata* de ellos, esto es, una intuición ...«[304]. Por su misma sencillez, esta justificación está expuesta a que se la tome nada más que como una explicación hipotética: dado el hecho manifiesto de la representación a la vez a priori e intuitiva del tiempo y el espacio, se pregunta por una condición que, a nuestro juicio, pudiera hacerlo comprensible. Es claro que si la justificación kantiana no tuviera otro alcance que éste, la doctrina de la subjetividad y la ideali-

[299] *Ibid.*

[300] Estas frases figuran, respectivamente, a continuación de cada uno de los dos pasajes idénticos indicados en la nota 102.

[301] Que Kant efectivamente ha concebido las »formas de la sensibilidad« como leyes de la coordinación de la representación sensible e incluso como principios activos de dicha coordinación, se ve, más claramente que en la *Dissertatio* misma, en el siguiente pasaje de la R. 4634: »Las apariencias tienen ... una forma, un fundamento que yace en nuestro sujeto, mediante el cual ordenamos las impresiones mismas o aquello que les corresponde, y asignamos su lugar a cada parte de ellas. Esto no puede ser otra cosa que una actividad, que naturalmente las impresiones provocan, pero que puede conocerse por sí misma«. (Ak., XVII, 619). El resto de esta interesante reflexión permite atribuirla sin lugar a dudas al período en que Kant ya prepara la *Crítica*.

[302] KrV, A 34/B 51. [303] KrV, A 26/B 42 sq. [304] KrV, B 41.

dad del espacio y el tiempo no tendría el valor apodíctico que su autor le atribuye: sería la única hipótesis que le vino en mente a él, tal vez la mejor que se nos ocurre a nosotros, pero no necesariamente la sola explicación válida posible del hecho invocado para legitimarla[305]. Nos parece importante, por esto, mostrar que, aunque Kant no se ocupe de aclararlo, la subjetividad del espacio y el tiempo no es una mera explicación hipotética de los resultados arrojados por la exposición metafísica y la exposición trascendental, sino una consecuencia lógica de esos resultados, que claro, no se desprende sin más de la escueta fórmula de que estas representaciones son intuitivas y a priori, pero sí del sentido más complejo que cabe atribuir a dicha fórmula a la luz de los argumentos que llevan a establecerla.

Mas para averiguar si una cierta noción se desprende lógicamente de otras tenemos que conocer su significado con claridad y precisión. ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el espacio y el tiempo son principios subjetivos, que tienen, como dice Kant, »su sede« en la mente humana? Bajo la perspectiva de la ontología tradicional, a la que parecen someterse en lo esencial los planteamientos de la disertación, esto sólo puede querer decir una cosa: que espacio y tiempo son, directa o indirectamente, atributos de esa sustancia que es el alma humana. Confieso, por mi parte, que no logro descubrir el mérito de una doctrina que niega que el espacio sea un atributo de las cosas espaciales sólo para convertirlo en atributo de una cosa inespacial. Pero la enseñanza de la *Crítica* viene a librarnos de esta desconcertante conclusión: del alma como sustancia no podemos, según la *Crítica*, saber nada, mal podríamos por lo tanto atribuir a ella la »sede« del tiempo y del espacio. La proclamada subjetividad de éstos tiene pues que entenderse de otro modo, ajeno a la interpretación tradicional de la existencia humana como sustancia, sustrato de cualidades subjetivas[306]. Iremos viendo poco a poco cómo justamente la doctrina kantiana de la subjetividad del tiempo y del espacio ha constituido ella misma un primer paso hacia una nueva determinación del ser de lo subjetivo, que, no del todo precisa todavía en Kant, es una de las notas sobresa-

[305] Así lo entiende, por ejemplo, G. Schrader, en su artículo »The trascendental ideality and empirical reality of Kant's space and time«: »Una vez que se ha probado que el espacio y el tiempo son trascendentalmente necesarios esto puede explicarse en parte invocando factores psicológicos y fisiológicos. Pero la prueba de la necesidad no debe confundirse con la explicación de la necesidad. Kant debe mostrar primero que el espacio y el tiempo son formas a priori de la intuición... y luego dar cuenta de ello. Lo hace apelando a la naturaleza de la mente. Pero uno puede aceptar sus argumentos en pro de la aprioridad sin aceptar su explicación del a priori«. (*Review of metaphysics*, IV, pp. 515 sq.).

[306] Conviene tener presente, eso sí, que los términos *subjectum*, *subjectivum* están etimológicamente vinculados a esta interpretación. *Subjectum* traduce originariamente a ὑποκείμενον, »*sustrato*«.

lientes del pensamiento de sus sucesores. Por ahora, nos interesa recordar que Kant reconoce el principio cartesiano según el cual la existencia subjetiva se revela en la conciencia de sí, negando tan sólo la consecuencia (más propia de la escolástica racionalista que del propio Descartes) de que la existencia así revelada es la de una sustancia simple, por esto indestructible y por lo tanto eterna. La autoconciencia de la existencia subjetiva no es pues un síntoma o signo de que hay allí un ente sustancial que se manifiesta en ella pero intrínsecamente la trasciende: autoconciencia y existencia subjetiva son términos equivalentes, en cuanto la conciencia de sí es lo que propiamente constituye la subjetividad de la existencia. No necesitamos nada más para establecer que la subjetividad del espacio y el tiempo es una consecuencia lógica de los resultados ya obtenidos, particularmente en la llamada exposición metafísica de estas nociones. En efecto, ella nos exhibió a la representación del espacio y el tiempo, intuitiva y a priori, como la conciencia autoconsciente de la potestad de percibir sensorialmente, como la representación, implícita en toda percepción sensible actual, de las posibilidades de percepción adicional, que encuadran como un horizonte abierto lo actualmente percibido. Vimos que la percepción sensible, aunque consiste en la percepción de un dato, sólo puede hacerse efectiva como tal percepción o recepción si la acompaña y la sostiene una espontaneidad que complementa en la imaginación el dato escueto instantáneo actual. Tal espontaneidad sabe de sí y de sus posibilidades, de los horizontes en que puede moverse la complementación. No puedo ver aquí y ahora una mesa como mesa, sin la conciencia concomitante de mi posibilidad de investigar su interior, su parte de atrás, el ambiente en que está; la conciencia de esta posibilidad —que acabamos de hacer explícita en sólo dos o tres de sus aspectos— es mi representación del espacio. Ella no puede faltar a ninguna percepción externa efectiva, pero no es sino la conciencia de la potestad misma de percibir externamente. El puro análisis o »exposición« de las representaciones de espacio y tiempo nos las revela pues como formas de autoconciencia, o sea, como modos de existencia subjetiva. La subjetividad que Kant les atribuye no puede consistir en la inherencia en un sujeto-sustancia inconocible. Tal atribución no sólo sería una mera hipótesis, sino, lo que es peor, una hipótesis inconfirmable. Pero, según hemos visto, dicha subjetividad se puede entender de otra manera, a saber, como subjetividad intrínseca: el espacio y el tiempo son subjetivos porque su modo de ser, tal como se manifiesta, es el de la representación consciente de sí, o sea, el modo de ser propio del sujeto. La autoconciencia de la potestad de percibir, suscitada por la percepción actual, puede, como tal conciencia idéntica de sí, decirse »yo« a sí misma. No podemos abordar aún las inesperadas y revolucionarias consecuencias de esta »egoidad« propia de la sensibilidad espacio-temporal

como tal. Bástenos señalar que al discernir al tiempo y al espacio como modos de existencia subjetiva que consisten en la autoconciencia de *potestades,* Kant da el paso a que aludíamos hacia una nueva y mejor determinación de la naturaleza de la subjetividad. Mientras Descartes, ofuscado por la tradición, funda las posibilidades de la vida subjetiva en la actualidad de una sustancia, Kant descubrirá una alternativa inexplorada: fundar sus actualidades en la pura posibilidad. En lugar de entenderse ésta como posibilidad posibilitada –difícil es saber cómo[307]– por lo cabalmente actual, se la concibe justamente como posibilidad posibilitante, para la cual no se podría, sin incurrir en un *regressus in infinitum,* reclamar un principio que la haga posible a su vez.

Una consecuencia inconfortable de interpretar la subjetividad del espacio y el tiempo como inherencia en una sustancia-sujeto consiste en que, si así fuera, habría tantos espacios y tiempos como personas. La dificultad queda obviada, es cierto, si espacio y tiempo son sólo la ley conforme a la cual cada sujeto ordena sus representaciones sensibles; ciertamente puede ser una la ley y muchas sus realizaciones. Pero la unidad del espacio y el tiempo no es la unidad de una ley a la que se subordina, como a un concepto, una multitud de casos particulares. Los objetos sensibles que las diversas personas se representan no sólo son *conformes* a un mismo espacio sino *están dentro* de un mismo espacio (otro tanto puede decirse del tiempo). Esta identidad del espacio y el tiempo para todos puede concebirse fácilmente en el marco de la interpretación que hemos venido desarrollando: son la autoconsciente posibilidad de percibir, que es una y la misma para todos, aunque cada uno la actualice de una manera diferente. La identidad del espacio y el tiempo hace posible que dos personas perciban las mismas cosas, pero no garantiza que esta posibilidad se realice. Tengo que ubicar en alguna región de mi espacio y mi tiempo todo lo que presumiblemente perciba cualquier prójimo hipotético, en cuanto su percepción efectiva actualiza una posibilidad de percibir que el prójimo comparte conmigo (en virtud de ello, es prójimo); pero esto no implica que esa región esté efectivamente a mi alcance: en el espacio y el tiempo infinitos puede distar infinitamente de la que ocupa mi vida. Esta interpretación de la representación del espacio y el tiempo únicos como conciencia de una posibilidad compartida suscita una dificultad cuando se quiere determinar la relación de la potestad de percibir y en general de

[307] En efecto, si bien es obvio que lo posible remite a lo actual, no se ve cómo lo actual puro y cabal haya de contener la más mínima referencia a lo posible. De ahí que la tradición filosófica que parte de la primacía del existente en acto haya conducido, pensada con consecuencia, al sistema de Spinoza, en que lo meramente posible no tiene cabida.

conocer, que ciertamente cabe concebir como común, con la potestad de decidir, que ya como pura potestad es radicalmente individual. En la vida real la posibilidad del conocimiento se nos ofrece de hecho como un campo de decisiones posibles, y ambas potestades mencionadas se entrelazan indisolublemente[308]. Pero este problema, que en el fondo no es sino el de las relaciones entre la »razón teórica« y la »razón práctica«, apenas ha sido rozado por Kant.

Aunque tal vez nos acercan a nuestra meta, estas consideraciones nos alejan de nuestro camino. Retornemos pues a los textos de la disertación y de la »Estética trascendental« relativos a la subjetividad e idealidad del espacio y el tiempo. Se ha sostenido que en ellos hay una »laguna«. En efecto, se ha dicho, aunque se acepte la demostración kantiana de que espacio y tiempo son principios subjetivos de la sensibilidad humana, ello no basta para autorizar la conclusión de que sólo puede hablarse de ellos desde el punto de vista del hombre, y que, en sí mismos, »aparte del sujeto, no son nada«[309]. Podrían muy bien ser principios subjetivos que posibilitan la organización de nuestra representación sensible, y a la vez ser principios objetivos, que condicionan la estructura de las cosas, tal como son en sí mismas[310]. En tal caso, el modo de ser de éstas no sería, como Kant pretende, incomparable con su apariencia sensible. La aceptación de tal alternativa, aunque sea a título de simple hipótesis, se opone por cierto a la depuración de la metafísica que la disertación quisiera lograr mediante el distingo entre lo sensible y lo inteligible, y contradice también las conclusiones críticas que Kant deriva más tarde de la idealidad del espacio y el tiempo. En la interpretación que hemos venido desarrollando, la »laguna« obviamente no

[308] Los neokantianos referían el espacio y el tiempo y en general los principios formales de la representación a un »sujeto trascendental« impersonal y único, que distinguían de los sujetos empíricos, personales y múltiples (con ello, sea dicho de paso, daban a la expresión »sujeto trascendental« un significado completamente distinto del que posee en los pocos pasajes en que aparece en la *Crítica:* allí designa a la sustancia-sujeto inconocible, pero en todo caso personal, que es el sustrato de los fenómenos mentales. Cf. KrV A 350; A 355; B 427; A 478n/B 506 n; A 492/B 520; sólo el pasaje de KrV, A 346/B 404 pudiera quizás autorizar el uso neokantiano de la expresión). La solución es admisible siempre que se entienda que este »sujeto trascendental« no es un ente fabuloso, existente en acto, sino la expresión de las posibilidades que la vida de los sujetos empíricos actualiza. Entendida así, concuerda con la interpretación propuesta arriba y tropieza con la misma dificultad. En jerga técnica, puede ésta describirse como el problema de la relación entre el »sujeto trascendental« del conocimiento, posiblemente impersonal, y el »sujeto trascendental« de la acción libre, necesariamente personal.

[309] KrV, A 35/B 51.

[310] La »laguna« fue »descubierta« por Trendelenburg; véanse sus *Logische Untersuchungen,* Hildesheim 1964, vol. I, p. 164. El tema se analiza detalladamente en Vaihinger, *Commentar,* vol. II, pp. 290-313.

surge: espacio y tiempo son posibilidades autoconscientes y por tanto son subjetivos, como dijimos, intrínsecamente; dondequiera que los haya se constituye una subjetividad. Naturalmente, como puras posibilidades intrínsecamente subjetivas, la actualización sólo puede venirles de una existencia subjetiva actual. Ya habíamos llegado a esta conclusión directamente en el caso del tiempo, y hasta sugerimos entonces que su evidencia en este caso podía muy bien haber sido el origen de toda esta doctrina[311]. El pasado y el futuro no tienen, en efecto, otra actualidad que la que cobren en una conciencia actual que los recoja. Aunque Kant nunca se expresa en términos como éstos, es claro que no percibe »laguna« alguna en su exposición ni parece dispuesto, en la disertación o en la *Crítica*, a aceptar la alternativa que propondrán sus críticos[312]. Establecida la prioridad ontológica del espacio y el tiempo respecto a las cosas espacio-temporales, admitir su existencia en sí, extrasubjetiva, independiente de todo proceso de representárselos, equivale a aceptar »dos quimeras *(Undinge)* eternas e infinitas, subsistentes por sí mismas, ... que existen, aunque no haya nada actualmente existente, sólo para abarcar todo lo existente dentro de sí«[313]. En todo caso, la idealidad del espacio y el tiempo puede establecerse, como Kant dice, »indirectamente«, por las contradicciones a que da lugar la suposición contraria[314]. Hemos hablado ya de estas contradicciones, sistematizadas en la doctrina de las antinomias, y no hace falta repetir aquí las explicaciones que dimos entonces. Señalemos tan sólo que varios pasajes de Kant, escritos en su madurez, indican que sobre todo la segunda antinomia, el problema de la divisibilidad infinita de las cosas espaciales, que ya lo preocupaba en sus escritos de juventud, constituye para él un motivo decisivo para adoptar la tesis de la idealidad del espacio[315]. Pudiera alegarse quizás que esta prueba »indirecta« de que el espacio y el tiempo no tienen una existencia en sí, porque si la tuviesen surgirían antinomias, es compatible, sin duda, con la doctrina de la disertación[316], que parece admitir la posibilidad de que conozcamos las cosas en sí, pero no lo es con la doctrina de la *Crítica*, que niega de plano esta posibilidad.

[311] Véase arriba, sección 14, pp. 143 sqq.

[312] Decimos que no parece dispuesto a aceptarla *en estos dos libros*, porque en una reflexión escrita *entre ambos* (al dorso de una carta de D. F. von Lossow fechada el 28 de abril de 1774) Kant hace una observación en que parece concederla: »Cuando el sujeto es una cosa en general y el predicado es espacio y tiempo o un concepto condicionado por ellos, el juicio es trascendente. (Todo existe en algún donde y en algún cuando). *(No digo que sea falso; sólo que no es concluyente, non liquet)*«. R. 4673, Ak., XVII, 638. Yo subrayo.

[313] KrV, A 39/B 56; cf. B 70-71.

[314] »De esta antinomia puede sacarse un provecho, aunque no dogmático, sí en todo caso crítico y doctrinal: a saber, el de demostrar mediante ella indirectamente la idealidad trascendental de las apariencias, si a alguien no le bastase con la demostración directa en la Estética trascendental«. (KrV, A 506/B 534). En la R. 5962, Kant escribe: »Así se demuestra indirectamente la idealidad del espacio y el tiempo, porque la suposición contraria redunda en contradicciones consigo mismo. Pero la he demostrado también directamente, basándome en que hay conocimientos sintéticos a priori, que éstos sin intuición a priori (pura) serían imposibles, que por último la intuición pura no es posible si la forma del objeto no está dada en el sujeto antes que el objeto mismo, de modo que podemos anticipar únicamente apariencias y, por tanto, todos los objetos de los sentidos son puras apariencias«. (Ak., XVIII, 403). En *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 241 (líneas 25-28), Kant alude brevemente a la prueba »directa« esbozada en la reflexión que acabamos de citar, refrendándola así en un escrito destinado al público. Cf. también R. 4674 (atribuible con bastante precisión a 1775), Ak., XVII, 645, líneas 6-10.

[315] En *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 202 sq., escribe Kant: »Se puede demostrar apodícticamente que cada cosa en el espacio, cada cambio en el tiempo, en cuanto ocupan una parte del espacio o del tiempo, se dividen en exactamente tantas cosas y tantos cambios, como en partes se divida el espacio o el tiempo que ocupan. Para eliminar la impresión de paradoja que nos causa este resultado (por cuanto la razón, que en la base de todo lo compuesto tiene en último término que suponer lo simple, entra en conflicto entonces con lo que la matemática demuestra en la intuición sensible), puede y debe uno reconocer que el espacio y el tiempo son puros entes de razón *(Gedankendinge)* y cosas de la imaginación, aunque no tales que ésta los invente, sino entes que ella debe adoptar como base de todas sus composiciones y fantasías *(Dichtungen)*, porque son la forma esencial de nuestra sensibilidad y de la receptividad de las intuiciones«. Véase también Ak., VIII, 209. La demostración »apodíctica« de la divisibilidad de las cosas espaciales a la par con el espacio está dada en MANW, Dinámica, teorema 4 (Ak., IV, 503 sq.); la nota 2 a este teorema (Ak., IV, 505-508) basa en él la tesis de la idealidad del espacio. También en el proyecto de reseña sobre los artículos de Kästner se evidencia la importancia especial que Kant atribuye a la segunda antinomia; dice allí que la doctrina de la idealidad no es una que propiamente interese o afecte al geómetra, pero que si éste insiste en opinar sobre ella (como el matemático Kästner, por complacer a su amigo Eberhard, lo había hecho en esos artículos), tendrá que entrar en la disputa metafísica relativa a la dificultad que nace de que »el espacio y todo cuanto lo llena es divisible hasta el infinito y, sin embargo, no consta de infinitas partes« (Ak., XX, 422). En varios otros textos póstumos Kant ha propuesto otras pruebas de la idealidad del espacio y el tiempo; cf. R. 4078; R. 4315, donde la idealidad del espacio se afirma como una consecuencia inmediata de que éste »precede a las cosas«; R. 6338 (citada arriba en la nota 263), donde se establece dicha idealidad porque un espacio es una magnitud representable sólo como parte de otra mayor y porque cualquier conjunto de cosas espaciales, por pequeño que sea el espacio que ocupe, puede representarse ocupando un espacio aun menor, sin que cambien sus determinaciones internas. Véanse asimismo las R. 5805 y 5811, sobre la idealidad del tiempo.

[316] La *Dissertatio*, como sabemos, no toca el tema de las antinomias; pero no podemos entender el propósito de la referencia a la continuidad del tiempo en el § 14.4 y el pasaje paralelo sobre el espacio en la nota al final del § 15 C, salvo en cuanto, por la vía de las antinomias, ella puede servir para establecer la idealidad de estas representaciones. Tal vez porque Kant no quiso luego extenderse en todos los detalles requeridos para explicar este pensamiento, la referencia a la continuidad del espacio quedó relegada a una nota.

¿Con qué derecho supone Kant que la inconocible cosa en sí no podría albergar contradicciones en su seno? Pero en rigor, este supuesto no adelanta conocimiento alguno acerca de las cosas en sí, sino constituye el requisito mínimo para poder pensarlas y hablar de ellas. La antinomia, en la concepción de Kant, no es una contradicción en las cosas, sino un conflicto de la razón consigo misma; por lo demás, es sólo un conflicto aparente, que se disipa en cuanto se alcanza una concepción adecuada de los objetos a que se refiere[317].

Puesto que el espacio y el tiempo condicionan el ser mismo de las cosas espacio-temporales como tales, la idealidad de aquéllos trae consigo la idealidad de éstas. Ellas son como son, así como nos aparecen —extensas y durables— sólo en el contexto del proceso espacio-temporal en que se manifiestan. La abolición del espacio y del tiempo no deja nada en pie de los caracteres que las cosas nos exhiben. Con todo, la idealidad del espacio y el tiempo no excluye sino, por el contrario, según Kant hace posible que se atribuya a las cosas una existencia en sí, independiente de su manifestación espacio-temporal, un modo de ser incomparable con la representación que de ellas nos procuran los sentidos. La disertación sugiere abiertamente que podemos conocer este modo de ser propio de las cosas, tal como son por sí mismas, mediante la inteligencia no contaminada por la sensibilidad, en el ejercicio de su uso real. La *Crítica*, en cambio, como es sabido, niega al hombre toda posibilidad de conocer cómo son las cosas en sí. En la Tercera Parte de este libro nos ocuparemos de las dificultades que suscita la doble tesis de Kant de que las cosas poseen una existencia independiente de su manifestación sensible, aunque no podemos saber en qué consiste. Los fundamentos de esta última aseveración se nos pondrán en evidencia en la Segunda Parte.

Como el espacio y el tiempo preceden ontológicamente y hacen posibles a las cosas como fenómenos, éstos, en cuanto tales, se ajustan en todo a la estructura propia de esas »formas de la sensibilidad«. Los axiomas del tiempo y el espacio, que describen dicha estructura, valen no sólo para las configuraciones determinadas a priori en la intuición pura, sino también para cualquier objeto espacio-temporal percibido sensorialmente. Espacio y tiempo son, como dice Kant,

[317] No puedo aprobar pues la afirmación de H. J. Paton, de sabor más bradleyano que kantiano, según la cual la prueba de la idealidad del tiempo y el espacio a través de las antinomias »clearly assumes that reality as it is in itself cannot be self-contradictory: contradictions can characterise only appearance«. (H. J. Paton, *The categorical imperative*, p. 231). Si esto fuera así, si la contradicción pudiera concebirse en algún orden del ser, el supuesto de que ella es del todo ajena a la inconocible cosa en sí sería ciertamente aventurado. Pero Kant enseña que si aceptamos la idealidad del espacio y el tiempo las antinomias *se desvanecen* (KrV, A 740/B 768; cf. R. 5610, etc.).

ideales desde un punto de vista »trascendental«, pero ello no va en desmedro de su realidad empírica. Al contrario, según él, ésta sólo puede quedar asegurada si se afirma su idealidad trascendental. De otro modo, en efecto, si el espacio y el tiempo fuesen cosas en sí o propiedades de tales cosas nunca podríamos estar seguros de que la representación que de ellos tenemos es enteramente adecuada. La realidad trascendental del espacio y el tiempo implicaría la posible irrealidad de nuestra representación de ellos, la posibilidad de que surgiesen experiencias no concordantes con esta representación[318]. En particular, la idea, que Kant atribuye a Leibniz, de que abstraemos el espacio de nuestra representación a posteriori de las cosas, priva de validez apodíctica a la geometría; sus proposiciones tienen en tal caso el valor de meras generalizaciones inductivas, aseguradas sólo dentro del margen cada día variable de la experiencia que les sirve de base[319]. La doctrina de Kant, en cambio, permite poner término a las objeciones de esos metafísicos que cuestionan la aplicabilidad de la geometría al estudio de las cosas naturales, porque, según ellos, el espacio geométrico es una idealización ficticia del espacio verdadero en que vivimos[320]. Su propósito es eludir las dificultades que genera la divisibilidad infinita del espacio de la geometría. Hemos visto que la doctrina de Kant permite dar cuenta de ellas, sin sacrificar el empleo de la matemática en la ciencia natural. La idealidad trascendental del espacio y el tiempo no sólo no afecta, pues, la verdad de la física matemática[321], sino que podemos afirmar, según Kant, que sólo ella permite asegurarla.

La concepción de la realidad empírica del espacio y el tiempo parece no haber sido rectamente comprendida por esos »hombres de visión penetrante«[322], Lambert, Mendelsohn, Schultz, que unánimemente protestaron contra la tesis de la idealidad del tiempo aunque estaban llanos a aceptar la idealidad del espacio[323]. Entendían que ésta implicaba la irrealidad de los cuerpos, pero, educados en la duda cartesiana, esta paradoja no lograba sorprenderlos. Por otra parte, les resultaba escandalosa e inadmisible la tesis paralela sobre

[318] *Dissertatio*, § 15, E; Ak., II, 404 sq.

[319] *Dissertatio*, § 15, D; Ak., II, 404. Cf. KrV, A 39 sq./B 56 sq.

[320] Véase arriba, p. 106 y nota 96.

[321] Cf. KrV, A 39/B 50; R. 4673 (Ak., XVII, 642).

[322] »Einsehende Männer« —KrV, A 36/B 53.

[323] Véanse las cartas de Lambert a Kant, del 13 de octubre de 1770 (Ak., X, 107) y de Mendelsohn a Kant del 25 de diciembre de 1770 (Ak., X, 115). También Schultz le habría hecho la misma objeción, según Kant escribe a Herz el 21 de febrero de 1772 (Ak., X, 134). El 16 de noviembre de 1781, Kant informa a J. Bernouilli que el pasaje de KrV, A 36 sqq., contiene su respuesta a la objeción de Lambert (Ak., X, 277). La parte relevante de la carta a Herz figura abajo, en la nota 329.

el tiempo, puesto que, análogamente, ella les parecía implicar la irrealidad del cambio; ahora bien, del cambio, por lo menos en nuestras representaciones, da testimonio indubitable la conciencia de sí. Esta objeción unánime de parte de lectores tan distinguidos ha preocupado mucho a Kant, tal vez a causa de la grave incomprensión que revelaba. El planteamiento cartesiano es del todo ajeno a Kant, a quien, como él mismo nos declara, »jamás le ha pasado por la mente« dudar de la existencia de las cosas sensibles[324]. Los cuerpos son tan reales como los estados de la mente, e incluso Kant enseñará en la *Crítica* que la mente sólo puede conocerse como objeto en el marco de una experiencia que comprende el conocimiento de objetos espaciales[325]. Por lo demás, también los cuerpos como tales sólo tienen realidad en ese marco. Considerados trascendentalmente como entes independientes, la pluma con que escribo, la casa en que habito, lo mismo que mis estados de ánimo mientras escribo en esta casa, no tienen realidad alguna, pues no son capaces de subsistir como tales si el resto del mundo sensible se aniquila, y las determinaciones de su ser no tienen sentido desglosadas del medio espacio-temporal que las encuadra. La realidad de las cosas y de los procesos físicos y psíquicos es una realidad *empírica*. Son lo que son en el contexto de la experiencia en que se manifiestan; su aparición en este contexto garantiza su realidad; su posición en él determina la naturaleza de ésta; según las relaciones de cada fenómeno con los demás sabemos si se trata de una cosa material, una alucinación, un sueño. La caracterización de los objetos sensibles como »apariencias« no significa que su realidad sea tenida por ilusoria. Apariencia (Erscheinung) no es lo mismo que ilusión (Schein)[326]. La ilusión surge cuando se toma a la apariencia por otra cosa que lo que es —la sombra de la nube en el desierto, por reflejo cristalino de un estanque—; su engaño consiste en que, sobre la base de las apariencias mal interpretadas, esperamos vanamente que sobrevengan ciertas otras apariencias —en nuestro ejemplo, que al acercarnos a la sombra o reflejo nos aparezca agua fresca, que sacie nuestra sed. Tan lejos están de ser engañosas todas las apariencias, que el único modo de corregir la ilusión consiste en contrastarla ... con otras apariencias. En el curso de nuestras vidas hemos podido salir de numerosos errores sin jamás haber tratado excepto con fenómenos, sin habernos topado nunca con una »cosa en sí«. La objeción de los »hombres penetrantes«, simplemente, no toca la doctrina de Kant. Este concede el argumento: el tiempo es algo efectivamente existente por cuanto el cambio existe efectivamente y no sería posible sin el tiempo. »El tiempo es por cierto algo efectivamente existente, a saber, la forma efectiva de la intuición ... Yo tengo efectivamente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. El tiempo entonces debe ser considerado efectivamente no como objeto, sino como la manera de representarme a mí mismo como objeto«[327].

No sabría decir hasta qué punto esta objeción de Lambert y los otros ha contribuido a promover una importante modificación en la doctrina del tiempo, que distingue a la *Crítica* de la disertación. La respuesta a los críticos no exige esta modificación, pero es verosímil que ella haya sido sugerida por la línea de pensamiento adoptada por ellos, y que Kant ha tenido que hacer suya, de paso al menos, en su meditación sobre este tema. La *Crítica de la razón pura* caracteriza al espacio como la forma del »sentido externo«; al tiempo, análogamente, como la forma del »sentido interno«. Esta última determinación falta del todo en la disertación de 1770; se reconoce en ella, sí, que el espacio sólo sirve de principio de coordinación de una parte de los datos sensoriales, que allí se llaman »externos«, pero no se complementa esta limitación con una paralela restricción del tiempo a datos sensibles »internos«. »El tiempo es el principio formal absolutamente primero del mundo sensible. Pues todo lo sensible, como quiera que pueda percibirse, no puede ser representado sino como mutuamente simultáneo o sucesivo«[328]. La objeción recibida por Kant, que no se aplica al espacio o medio en que nos representamos los cuerpos, sino sólo al tiempo en que se despliega nuestra conciencia de nosotros mismos, puede haberle sugerido la idea de contrastarlos, con elegante y atractiva simetría, como formas, respectivamente, del sentido »externo« y del sentido »interno«[329].

[324] *Prolegómenos*, Nota III al § 13 (Ak., IV, 293, línea 23). Cf. *Progresos de la Metafísica*, Ak., X, 263. »La extensión del escepticismo inclusive a los principios del conocimiento de lo sensible y a la experiencia misma no se puede considerar propiamente como una opinión seria, que haya sido sostenida en alguna época de la filosofía, sino que ha sido quizás una invitación a los dogmáticos a que demostraran aquellos principios a priori en que descansa la posibilidad misma de la experiencia ...«. Con todo, Kant ha explicado a sus alumnos el planteamiento cartesiano, como si fuera obvio, todavía en la segunda mitad de la década del setenta; véase PMV, 99. De hecho, el ataque demoledor contra el »idealismo problemático« —como llama Kant a la doctrina cartesiana de que podemos dudar de la existencia de los cuerpos y, sin embargo, estar ciertos de la nuestra propia— aparece sólo en la segunda edición de la *Crítica*, en los pasajes citados en la próxima nota.

[325] Véase la Tercera Parte, pp. 509 sqq.; también KrV, B 274-279, B 291 sqq., B XXXIX sq. (nota).

[326] KrV, B 69; *Proleg.*, Nota III al § 13, Ak.; IV, 290 sqq.; MANW, Ak., IV, 555; cf. también R. 4999. Véase apéndice IV, p. 561.

[327] KrV, A 37/B 53 sq.

[328] »Tempus itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita«. *Dissertatio*, § 14,7 (Ak., II, 402).

[329] Esta idea aparece por primera vez en la carta a Herz, de 21 de febrero de 1772 (mencionada arriba, nota 323), en que Kant expone su respuesta a la objeción de

No creo que ésta haya sido una ocurrencia feliz. Desde luego, eliminó la posibilidad, insinuada en una nota de la disertación, de concebir el espacio como una mera modalidad del tiempo[330] (éste es, en efecto, según la disertación, el principio formal que posibilita tanto las relaciones de sucesión como las de simultaneidad; pero éstas últimas sólo pueden representarse como relaciones espaciales[331]). La nueva manera de caracterizar el tiempo no sólo es difícil de justificar, sino que nos sume de inmediato en dificultades innecesarias. Porque, preguntaremos, ¿en qué se distingue el »sentido interno« del »sentido externo«? Se dirá, tal vez, que este último es mi capacidad de conocer sensorialmente entes diferentes de mí, mientras que aquél me da a conocer mi propio estado. Pero, en esta formulación, la respuesta es inexacta, ya que, en parte, conozco mi estado, como el de las demás cosas, en cuanto me veo, me escucho, me palpo. Se puede, ciertamente, distinguir dos formas de conciencia, que podemos llamar legítimamente »externa« e »interna«, aunque yo mismo sea objeto de ambas: aquélla es la conciencia de las cosas y de mí mismo tal como podemos aparecerle también a otra persona; ésta, la conciencia que tengo de ciertos fenómenos que no pueden aparecerle de esta manera a nadie más que a mí, y que, por lo mismo, forman, en el sentido más estricto, mi vida privada (fenómenos que cuando, como a veces sucede, interesan al médico, éste *sólo* puede averiguar a través de mis declaraciones). Pero en este distingo no sólo es la conciencia »externa« ciertamente conciencia de procesos temporales, sino además la conciencia que hemos llamado »interna« es conciencia de realidades espaciales: mis dolores y deleites están siempre más o menos localizados, mi opresión y mi alegría, mi inquietud y mi placidez se presentan como configuraciones peculiares de sentimientos orgánicos que toman cuerpo y se ubican en el espacio. Mis »estados de alma« son siempre estados de mi cuerpo. Por lo demás, no podría ser de otro modo, si aquel distingo entre lo »externo« y lo »interno«, consagrado en el lenguaje corriente, era, como dijimos, legítimo: lo »interno« no es lo que está fuera del espacio, sino lo que está dentro de una región delimitada en él. Para asegurar pues su flamante distingo entre un »sentido interno« cuya »forma« es el tiempo y un »sentido externo« cuya »forma« es el espacio, no queda a Kant otro recurso que la definición circular: el objeto empírico »se llama objeto *externo*, cuando es representado *en el espacio*, e *interno* cuando se lo representa puramente *en relaciones del tiempo*«[332].

¿Cómo fundamenta Kant su nueva tesis, según la cual el tiempo no es, como en la disertación, la *forma universal* de la sensibilidad, sino solamente la forma del »sentido interno«? En el § 6, b) de la *Crítica*, Kant escribe: »El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de apariencias externas; no pertenece a una figura, o posición, etc.; en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno«[333]. No conozco otro pasaje que fundamente mejor esta doctrina. La base del argumento, así como lo vemos expuesto, consiste en hacer abstracción de las determinaciones temporales de los fenómenos en el espacio, y, luego que se ha cumplido tácitamente esta operación, proclamar que el tiempo está ausente de ellos. Efectivamente, una posición nada tiene de temporal, excepto en cuanto *dura* o *cambia*. El caso de la figura es aún más dudoso: no podemos hacer abstracción de la *simultaneidad* de sus partes, y no querremos incurrir en el error, que Kant reprocha a Leibniz, de ignorar que la simultaneidad es una relación temporal[334].

Lambert y Schultz. Kant relata esta objeción y su respuesta así: »Los cambios son algo existente (según lo atestigua el sentido interno), pero son posibles sólo si suponemos que hay tiempo; por tanto el tiempo es algo existente que pertenece a las determinaciones de las cosas en sí. Por qué —me dije a mí mismo— no se razona paralelamente a este argumento: los cuerpos existen (según lo atestigua el sentido externo), pero son posibles sólo bajo la condición de que haya espacio, por tanto el espacio es algo objetivo y real que inhiere en las cosas mismas. La causa de ello es que se advierte con respecto a las cosas externas que de la existencia de las representaciones no se puede inferir la de los objetos, en el caso del sentido interno en cambio el pensar o la existencia del pensamiento y la mía propia son lo mismo. La clave de la dificultad estriba en esto: No cabe duda de que yo debo pensar mi propio estado bajo la forma del tiempo y que por tanto la forma de la sensibilidad interna me da la apariencia de cambios. Que los cambios son algo existente es algo que no niego, así como tampoco niego que los cuerpos sean algo existente, aunque con ello sólo quiero decir que algo existente corresponde a la apariencia. No puedo ni siquiera decir que la apariencia interna se altera, pues ¿cómo podría yo observar esta alteración si no apareciera a mi sentido interno? Si se pretende que según esto todo en el mundo es objetivamente y en sí mismo inmutable, yo respondería: ni mutable ni inmutable... las cosas del mundo no están objetivamente y en sí mismas ni en el mismo estado en tiempos diferentes, ni en estados diversos, pues en esta acepción no se las representa de ningún modo en el tiempo«. (Ak, x, 134). La aparición del concepto de »forma del sentido interno« en este contexto nos sugiere que Kant pudo llegar a esta nueva caracterización del tiempo al buscar un terreno común con sus críticos, donde librar el combate contra ellos.

[330] Véase arriba, p. 169, nota 232.

[331] Esto se aplica también a la representación de hechos mentales simultáneos; sólo puedo representarme las decisiones simultáneas de Napoleón y Wellington en Waterloo como procesos que ocurrieron en distintos puntos del espacio, y por lo tanto en cuerpos diferentes que interactuaban (uno podía ser visto desde el otro, o ejercer sobre él su fuerza gravitatoria, etc.). Por este motivo, entre otros, la psicología científica tuvo que hacerse »behaviorista«.

[332] KrV, A 373. [333] KrV, A 33/B 49 sq.

[334] *Dissertatio*, § 14.5, Ak., II, 401. Véase arriba, p. 169, nota 232.

De todos modos, si tomamos las apariencias externas tal como directamente se nos ofrecen, no podremos ignorar la importancia de las relaciones temporales en su determinación: son movimientos o síntomas de movimientos y las más llamativas entre ellas, colores, sonidos, no pueden representarse sin un mínimo de duración[335]. Por lo demás, si Kant tuviera razón y el tiempo de veras *no pudiese* ser una determinación de las apariencias externas, no tendría que explicar, como procura hacerlo en el párrafo siguiente, por qué el tiempo; aunque es sólo la forma del sentido interno, es también, sin embargo, una condición —mediata— de las apariencias externas, de modo que »todas las apariencias, en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el tiempo y se encuentran necesariamente en relaciones de tiempo«[336]. Este último hecho invalida el único argumento en que se funda la tesis que obliga a Kant a explicarlo. La explicación que da, aunque constituye, sin duda, un elemento importante y característico de su filosofía madura, le imprime a ésta un sesgo tan fuertemente subjetivista —en el mal sentido del término— que no debe sorprendernos que algunos de sus lectores, para gran indignación suya, hayan tendido a confundirlo con Berkeley[337]. »El espacio, como la forma pura de toda intuición externa está limitado como condición a priori sólo a las apariencias externas. En cambio, por cuanto todas las representaciones, tengan o no cosas externas como su objeto, en sí mismas, como determinaciones de la mente, pertenecen al estado interno, y este estado interno está sujeto a la condición formal de la intuición interna, es decir, al tiempo, por esta razón el tiempo es una condición a priori de toda apariencia en general, condición inmediata de las apariencias internas (de nuestras almas) y *justamente en virtud* de ello condición mediata también de las apariencias externas«[338]. La doctrina de la idealidad

[335] Soy de opinión que *nada* sensible puede representarse sin un mínimo de duración; no es menester invocar esta opinión para apoyar el argumento arriba expuesto; la menciono pues, únicamente, para evitar malentendidos y porque además el mismo Kant la profesó, según puede comprobarse en KrV, A 99. Véase más adelante, pp. 287 sqq. Cf. asimismo, R. 6362: »No puedo intuir inmediatamente lo compuesto como tal, sino sólo tomar conciencia de la composición en el tiempo, y así obtener un concepto del objeto intuido; de modo que el sentido interno incluye por esto también la conciencia de la intuición externa«. (Ak., XVIII, 690 sq.).

[336] KrV, A 34/B 51.

[337] El más notable de todos fue Garve, autor de la reseña de la *Crítica* que apareció en el *Gottinger Gelehrter Anzeiger* de enero de 1782, abreviada y desfigurada por el director de esa revista, Feder. En varios pasajes de los *Prolegómenos,* pero sobre todo en el Apéndice (»Ejemplo de un juicio acerca de la Crítica, que precede a la investigación« —Ak., IV, 372 sqq.) se encuentran patentes las manifestaciones de la ira que esa reseña causó a Kant. Véase más adelante, Tercera Parte, sección 3, p. 506.

[338] KrV, A 34/B 50. Yo subrayo donde el texto alemán dice *eben dadurch*. Cf. KrV, A 99; A 367 (obsérvese que los dos pasajes desaparecen en la segunda edición).

de las cosas espacio-temporales, según hemos procurado explicarla, es algo muy distinto del subjetivismo que asoma en este pasaje de Kant. Una cosa es sostener —como hasta aquí hemos hecho— que las cosas son ideales y —si se quiere— subjetivas, por cuanto son lo que son sólo en el contexto de un proceso de automanifestarse del cual no cabe eliminar la conciencia de sí; y otra cosa muy distinta es afirmar, como parece hacerlo Kant en este pasaje, que las representaciones externas se componen en último término de lo que llamamos »estados de alma«. Las cosas de *mi* mundo, en tanto que son *para mí,* puedo llamarlas mías, pero en un sentido muy diferente de aquél en que son *míos* lo que Kant llama mis estados internos. Vimos que éstos sólo pueden delimitarse si los identificamos con aquellos fenómenos puramente privados que sólo me son accesibles a mí. En cambio, lo propio de las cosas »externas« es que son esencialmente públicas. Los »estados de alma« o estados »internos« sólo pueden definirse como tales por su contraste con el resto de los fenómenos que entran en la experiencia sensible. Forman en su seno sólo un pequeño segmento. Audaz será la prestidigitación intelectual que logre sacar de aquí nada menos que el mundo entero. Por lo demás, la citada explicación de cómo el tiempo llega a ser »la condición formal a priori de todas las apariencias en general«, a pesar de que »no es otra cosa que la forma del sentido interno«[339], pone en evidencia el absurdo de la demostración propuesta para esta última tesis. En efecto, si las representaciones externas, cuya forma es el espacio, pertenecen »en sí mismas« al estado interno, la forma de cuya representación es el tiempo, resulta que, o bien el tiempo es una condición formal de las representaciones espaciales y la demostración aludida es falsa; o bien las representaciones externas, en cuanto pertenecen al estado interno, no son espaciales, en cuyo caso hay que explicar, primero, cómo pueden llegar a serlo, cómo puede sobrevenirle la espacialidad a lo primaria y propiamente inextenso, y, segundo, supuesto que le sobrevenga, cómo pueden retener en este nuevo estado aquella temporalidad característica exclusivamente de lo que pertenece al »estado interno«. Una vez resuelta esta última tarea, nos encontraremos frente a una representación espacial que, como tal al menos, no pertenece al »estado interno«, y, sin embargo, está formalmente condicionada por el tiempo, una apariencia externa que a pesar de todo exhibe determinaciones temporales; su sola existencia bastará para mostrar la inanidad de la prueba de que »el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno« —basa-

[339] KrV, A 34/B 50; A 33/B 50.

da, como vimos, en la premisa de que »el tiempo no puede ser una determinación de apariencias externas«—, y toda nuestra discusión habrá sido en vano.

La verdad es que el pensamiento de Kant sobre esta materia depende de una cierta ambigüedad en la expresión »sentido interno«. Esta puede designar la conciencia inmediata de todos los estados de mi vida, y en tal caso es obvio que abarca también las percepciones que me hacen presentes los objetos espaciales; la forma del »sentido interno«, así entendido, es, sin duda, la forma universal de la sensibilidad, y el espacio no es, en último término, más que una modalidad suya. Pero la expresión puede legítimamente designar también la conciencia inmediata de una cierta clase de estados míos, los estados »internos«. En el lenguaje corriente llamaríamos así a aquellos fenómenos accesibles como tales sólo a mi conciencia privada, y vimos que éstos también revisten la forma del espacio; pero nada se opone a que designemos convencionalmente con este término sólo a aquellos estados míos, si es que los hay, que *no* revisten esa forma[340]. Ello no implica, claro está, que el »sentido interno« así definido, tenga una »forma« peculiar, que no se extienda también al »sentido externo«, o conciencia de los estados que presentan objetos espaciales. Por otra parte, si el »sentido interno«, en esta acepción, poseyese tal forma, ella, por definición, le sería exclusiva, y no podría ser la forma universal de la sensibilidad. En la acepción primera, la nueva determinación kantiana del tiempo es aceptable, sin duda, pero perfectamente inocua: no consiste sino en la afirmación trivial de que la forma universal de mi sensibilidad es la forma de la conciencia sensitiva de mis estados. Ello obviamente no impide que a algunos de mis estados o quizás a todos ellos pertenezca constitutiva y originariamente también la forma del espacio. Cuando en lo sucesivo aduzcamos, sin formular reservas, la caracterización kantiana del tiempo como forma del »sentido interno«, entenderemos este término en la acepción más general propuesta.

20.

Según el propósito declarado de Kant, la nueva doctrina del espacio y el tiempo, con su tajante distingo entre la representación sensible y la representación intelectual, debía servir de base para una depuración renovadora de la ciencia metafísica[341]. El deplorable estado de

[340] Según lo hace Kant en KrV, A 373 (véase arriba, p. 211).

[341] En la *Dissertatio*, § 8, esta obra se describe a sí misma como una »muestra« de aquella ciencia »propedéutica« o preparatoria de la metafísica, que enseña »la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual« (Ak., II, 395); el plan de

esta disciplina, condenada, como dice Kant, »a hacer rodar eternamente su piedra sisífea«[342], se debería principalmente al »contagio del conocimiento intelectual con el conocimiento sensible«[343]. Porque no se ha tenido en cuenta que la validez de las determinaciones del espacio y el tiempo está restringida a los objetos de la representación sensible, se ha creído ver en ellas principios determinantes de las cosas en general, aplicables a éstas tal como son en sí mismas, independientemente de su manifestación sensible bajo las condiciones propias de nuestra receptividad. Para la depuración de la metafísica es necesario, en primer término evitar »que los principios propios del conocimiento sensible rebasen sus límites y afecten lo intelectual«[344]. Kant enuncia y critica una serie de »axiomas subrepticios«, principios falsos, que han extraviado a la metafísica porque no se supo observar el precepto antedicho. Ejemplos de tales axiomas son: »Todo cuanto existe, existe en algún tiempo y en algún lugar«. »Todo cuanto existe contingentemente, alguna vez no ha existido«[345]. El principio general en que debe basarse la eliminación de estos falsos axiomas lo enuncia Kant así: »Si se predica universalmente de un concepto intelectual cualquiera una determinación perteneciente al espacio o al tiempo, tal predicación no puede enunciarse con carácter de objetiva, y no designa más que una condición sin la cual dicho concepto no puede conocerse sensitivamente«[346]. Los »axiomas subrepticios« nacen, según Kant, de la interpretación incorrecta de un principio legítimo. »Suponemos con razón que lo que ninguna intuición puede conocer, tampoco se puede pensar, y por tanto es imposible«[347]. Pero, aunque no podemos imaginarnos una clase de intuición diferente de la intuición sensible humana, sujeta a las condiciones del espacio y el tiempo, no tenemos derecho a pretender que ella no sea posible.

Parecería, pues, que Kant en la disertación, gracias a los nuevos descubrimientos sobre el tiempo y el espacio, hubiera recuperado su fe en la posibilidad de establecer una ciencia de lo suprasensible,

escribir una obra que expusiera esta ciencia propedéutica se formula en las cartas a Herz del 7 de junio de 1771 (Ak., x, 123) y del 21 de febrero de 1772 (Ak., x, 129). Ella iba a titularse *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. La sustitución de este título por el de *Crítica de la razón pura* coincide al parecer con el descubrimiento de que tal vez la razón separada de la sensibilidad no sea propiamente una facultad de conocer. Cf. los contextos en que esta última expresión aparece en las cartas a Herz del 21 de febrero de 1772 (Ak., x, 132), de fines de 1773 (Ak., x, 145), de 24 de noviembre de 1776 (Ak., x, 199), de 20 de agosto de 1777 (Ak., x, 213) y de 1º de mayo de 1781 (Ak., x, 266).

[342] *Dissertatio*, § 23; Ak., II, 411. [343] *Dissertatio*, § 23; Ak., II, 411.

[344] *Dissertatio*, § 24; Ak., II, 411.

[345] »Quicquid est, est alicubi et aliquando« —*Dissertatio*, § 27; Ak., II, 413. »Quicquid existit contingenter aliquando non exstitit« —*Ibid.*, § 29; Ak., II, 417.

[346] *Dissertatio*, § 25; Ak., II, 412 sq. [347] *Dissertatio*, § 25; Ak., II, 413.

que, según veíamos, en los *Sueños de un visionario* daba prácticamente por perdida. Dicha ciencia sería la obra de ese »uso real« que Kant atribuye al intelecto puro, cuando se lo ejerce con entera independencia de toda contaminación de la sensibilidad. Con todo, no deja de ser sorprendente que cuatro años después de bosquejar en los *Sueños* una limitación del conocimiento humano que la *Crítica* llevará luego hasta sus últimas consecuencias, Kant aparezca sosteniendo que el hombre, si adopta las debidas precauciones, puede conocer científicamente lo suprasensible. ¿Daba la nueva doctrina del entendimiento y la sensibilidad motivo suficiente para tales pretensiones? ¿Se justificaba pensar que el »uso real« del intelecto desinfectado del »contagio« de la sensibilidad podría fundar un saber sólido? La forma como Kant se refiere a esta necesaria purificación del entendimiento recuerda vivamente a la paloma aquella que, hastiada con la resistencia del aire, quiso hacer la prueba de volar en el vacío. Kant la compara, como es sabido, con Platón, que habría abandonado el mundo sensible, para aventurarse más allá de él, »en el espacio vacío del entendimiento puro«[348]. ¿No debemos pensar que la imagen se aplica, sobre todo, a su propia aventura platonizante, según aparece programada en la disertación de 1770?

»Las representaciones intelectuales tienen principalmente un doble fin«, escribe en esta obra[349]. Ante todo, un fin »elénctico«, de utilidad negativa, en cuanto mantienen las representaciones sensitivas separadas de los objetos inteligibles »y aunque no amplíen la ciencia ni en un pelo, la preservan del contagio de errores«[350]. Esta concepción de un uso negativo de las representaciones puras del entendimiento se conserva y elabora en la *Crítica*. Pero además, según la disertación, ellas tienen un uso *dogmático,* en cuanto redundan en la idea de un arquetipo, concebible sólo con el entendimiento puro, patrón de medida de la realidad de todas las cosas[351]. Tal es la idea de la perfección inteligible *(perfectio noumenon)* la cual puede entenderse en sentido teórico, como ente supremo o Dios, o en sentido práctico, como perfección moral. La *Crítica* tampoco disputará la capacidad del intelecto puro o razón pura en sentido estricto para representarse la perfección, en su doble sentido teórico y práctico. Niega tan sólo que podamos demostrar la existencia efectiva del ente sumo que es una idea necesaria de la razón. *En este sentido* puede decirse que ella prohibe todo uso dogmático-teórico de estas representaciones intelectuales puras, del todo ajenas a la sensibilidad, ya que, aunque reconoce la necesidad de *pensarlas,* niega que podamos conocer si existe un objeto que les corresponda. La

[348] KrV, A 5/B 8 sq. [349] *Dissertatio,* § 9; Ak., II, 395. [350] *Ibidem.*
[351] No olvidemos que aquí, como en casi toda la obra de Kant, realidad *(realitas, Realität)* no es sinónimo de *existencia (exsistentia, Dasein o Wirklichkeit).*

Crítica defenderá en cambio el uso dogmático-práctico de la razón pura, liberada del influjo de la sensibilidad; más tarde habremos de ocuparnos de este concepto, tan importante como elusivo. Digamos por ahora solamente que en virtud de este uso dogmático-práctico sería posible una determinación positiva de lo suprasensible, pero únicamente con vistas a un interés moral[352]. Una verdadera oposición entre la disertación y la *Crítica* podría establecerse solamente si se probara que el uso dogmático-teórico de las representaciones intelectuales puras admitido en aquella obra no consiste únicamente en concebir la perfección inteligible como Dios o ente supremo —uso que también acepta esta última— sino además y, sobre todo, en demostrar científicamente la *existencia* de tal perfección. La disertación parece darla por descontada, según puede verse en la sección IV, dedicada a mostrar que Dios es la »forma« del mundo inteligible[353]. Las disquisiciones de esta sección mal podrían pasar por una demostración válida de la existencia de Dios. Pero si tal demostración pudiera proporcionarse por otras vías, esas disquisiciones pretenderían, sin duda, ofrecerse como un conocimiento positivo de la relación entre Dios y el mundo. Sabemos que ya en 1763 Kant ha criticado todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y ha propuesto como »única base para demostrarla« un argumento nuevo. Cualquiera que sea la opinión que este argumento nos merezca[354], Kant ha seguido tomándolo en serio en reflexiones que parecen datar de la época de la disertación[355]. Por otra parte, no es fácil entender cómo el uso puro del entendimiento, según lo describe esta obra *expressis verbis,* pudiera conducir al conocimiento de existencias. En virtud de la separación tajante entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, la intuición o aprehensión inmediata de lo real presente queda reservada en forma exclusiva a aquél. »De lo inteligible no hay intuición (para el hombre), sino solamente un conocimiento simbólico, y la intelección sólo nos es posible mediante conceptos universales en abstracto, no en concreto mediante un concepto singular... El principio formal de nuestra intuición (es-

[352] Véase la Tercera Parte, pp. 541 sqq.
[353] Véase arriba, sección 15, p. 162. Cf. también este pasaje, al final del § 9 de la *Dissertatio:* »Dios, que en cuanto ideal de perfección es principio del conocer, en cuanto existe realmente es a la vez principio de la generación *(principium fiendi)* de absolutamente todas las perfecciones«. (Ak., II, 396).
[354] La opinión posterior del propio Kant puede colegirse del hecho de que la *Crítica* ni siquiera lo menciona; para ella, las demostraciones clásicas refutadas en 1763 son *todas* las demostraciones lógicamente posibles —y por cierto, ninguna es concluyente.
[355] R. 4113, 4244. Anterior parece ser la R. 3898. La R. 4022, que Adickes fecha en 1769-1770, pide una investigación del principio en que la prueba se basa. Cf. R. 3724, 3733, 3809, 3815, 3875, escritas probablemente entre 1762 y 1770.

pacio y tiempo) es la condición bajo la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos; por tanto, como condición del conocimiento sensitivo, no es un medio para la intuición intelectual. Además toda la materia de nuestro conocimiento nos es dada por los sentidos, pero el objeto inteligible, como tal no puede concebirse con representaciones tomadas de las sensaciones; por tanto, el concepto de lo inteligible, en cuanto tal, está desprovisto de todo dato de la intuición humana«[356].

Kant ha llegado, pues, en la disertación a estar bastante cerca de la doctrina crítica posterior, según la cual los conceptos puros del entendimiento son por sí mismos formas lógicas vacías, que reciben su contenido y su significado objetivo de las representaciones de la sensibilidad. Para alcanzarla bastaba que se hiciera la pregunta clásica: ¿qué confiere al concepto su referencia a un objeto? El planteamiento mismo de la disertación hacía prácticamente inevitable que llegara a formulársela. ¿Cuál es, según esta obra, el origen de las representaciones intelectuales puras? Kant se niega de plano a concebirlas como »ideas innatas« estampadas en la mente por Dios su Creador, y a garantizar su validez objetiva invocando tan alto origen. Tales modos expeditos de resolver dificultades filosóficas le parecerán siempre el recurso de una inteligencia perezosa, que a fuerza de abusar de ellos acaba por caer ella misma en desuso[357]. Los conceptos intelectuales puros »son dados por la naturaleza misma del entendimiento«[358], pero »no como conceptos *innatos*, sino abstraídos de las leyes ínsitas de la mente (atendiendo a sus operaciones con ocasión de la experiencia) y, por tanto, *adquiridos*«[359]. Pero si los conceptos intelectuales puros no expresan sino las leyes de

[356] *Dissertatio*, § 10, Ak., II, 396.

[357] »Platón supuso que la fuente originaria de los principios y conceptos puros del entendimiento era una contemplación espiritual previa de la Divinidad. Malebranche, que era una visión permanente y que dura todavía de este ente primordial. Pero el Deus ex machina es lo más absurdo a que se puede recurrir en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, y además de introducir un círculo engañoso en la cadena deductiva de nuestros conocimientos, tiene la desventaja de que alienta cualquier capricho o fantasía piadosa o cavilatoria«. (Carta a Herz del 21 de febrero de 1772, Ak., X, 131). Cf. KrV, B 167; *Proleg.*, § 36, Ak., IV, 319 n. Sobre la »razón perezosa«, *ignáva ratio*, ver especialmente KrV, A 772 sq/B 800 sq; también PMV, 74.

[358] *Dissertatio*, § 6; Ak., II, 394.

[359] *Dissertatio*, § 8; Ak., II, 395. Kant prosigue: »De este género son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con sus opuestos y correlatos«. Los cinco ejemplos enumerados pertenecen al grupo de las »categorías dinámicas« (cf. KrV, B 110); de las »categorías matemáticas« de la cantidad y la cualidad tal vez no habría sido tan plausible decir, como Kant dice aquí de las mencionadas, que ellas »nunca entran como partes en ninguna representación sensible y por lo mismo no pueden abstraerse de ellas en modo alguno«. La imposibilidad de abstraer la idea de sustancia de los datos de los sentidos había sido puesta en evidencia por Locke; Hume llega al mismo resultado con respecto a las ideas de existencia y causalidad. Véase Locke, *On human understanding*, Bk., II, ch. 23, Nº 2, ed. Fraser, I, 390 sqq.; Hume, *Treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge, pp. 66 sq., 155 sq.

las operaciones de la mente y se obtienen reflexionando sobre estas últimas, ¿con qué derecho los empleamos para concebir las determinaciones de objetos extramentales? Hasta su aplicabilidad a las cosas espacio-temporales es puesta en tela de juicio por la separación kantiana entre la sensibilidad y el entendimiento. Con cuánta mayor razón su aplicación a lo suprasensible, de que no tenemos noticia alguna, excepto en cuanto se nos manifiesta cuando su presencia nos afecta, encuadrado en el marco propio de nuestra capacidad receptiva. En la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, en la que promete completar en tres meses »una crítica de la razón pura«, Kant formula con toda claridad el problema que ha de ocupar el centro de la obra que publicará bajo ese nombre casi diez años más tarde. Reflexionando sobre la parte teórica de su anunciada obra acerca de *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, dice Kant haber observado »que me faltaba todavía algo esencial, que en mis largas investigaciones metafísicas, igual que otros, había desatendido, y que en el hecho constituye la clave de todo el secreto de la metafísica hasta ahora oculta para sí misma. Me pregunté, en efecto: ¿en qué fundamento descansa la relación con el objeto de aquello que en nosotros llamamos representación? Si la representación contiene sólo el modo como el sujeto es afectado por el objeto, es fácil comprender cómo puede serle adecuada[360] como un efecto a su causa y cómo esta determinación de nuestra mente puede *representar* algo, esto es, tener un objeto. Las representaciones pasivas o sensibles tienen, pues, una relación comprensible con objetos, y los principios que proceden de la naturaleza de nuestra alma tienen una validez comprensible para todas las cosas en cuanto deban ser objetos de los sentidos[361].

[360] En Ak., X, 130, línea 10, leo »wie *sie* diesem, usw.«, en lugar de »wie *er* diesem, usw«. *Er* (él), a mi juicio, sólo puede referirse a *Vorstellung* (*representación*, línea 9), que en alemán como en castellano es palabra femenina. Kant puede haber incurrido en el explicable *lapsus* de creer que donde escribió *Vorstellung* había puesto *Begriff* (*concepto*), palabra masculina que en este contexto podía tomarse casi como un sinónimo de la otra. No puedo aceptar la proposición de Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, p. 369 n., de leer *es* en vez de *er*, y referir el pronombre a *Subjekt*, pues no creo que pueda atribuirse a Kant la aseveración de que el sujeto, como tal, es *efecto* del objeto, que sería su *causa*. El pasaje de la R. 4473 (Ak., XVII, 564, líneas 15-17), aducido por Riehl en apoyo de su corrección, confirma de hecho la corrección adoptada por mí, que fue sugerida ya por los editores de la Correspondencia de Kant (Ak., XIII, 55).

[361] Estos »principios que proceden de la naturaleza de nuestra alma« no pueden ser sino las »formas de la sensibilidad«, espacio y tiempo. Kant no puede haber

Del mismo modo: *si* aquello que en nosotros se llama representación fuese activo con respecto al objeto, es decir, si el objeto fuese hasta producido por ella, según nos representamos los conocimientos divinos como prototipos de las cosas, entonces la conformidad de las representaciones con los objetos también podría entenderse. Es, pues, comprensible al menos la posibilidad del intelecto arquetipo, en cuya intuición se fundan las cosas mismas, y la del intelecto ectipo, que toma de la intuición sensible de las cosas los datos para su tratamiento lógico. Pero nuestro entendimiento con sus representaciones no es la causa del objeto (excepto en la moral, de los fines buenos), ni es el objeto la causa de las representaciones del entendimiento *(in sensu reali)*[362]. Los conceptos puros del entendimiento no deben, pues, ser abstraídos de las sensaciones de los sentidos ni expresar la receptividad de las representaciones por los sentidos; deben tener, sin duda, su fuente en la naturaleza del alma, pero no en cuanto sean causados por el objeto, ni tampoco en cuanto ellos mismos produzcan a éste. En la disertación me había conformado con expresar la naturaleza de las representaciones intelectuales de un modo puramente negativo, a saber, que no eran modificaciones del alma por el objeto. Pero pasé por alto la cuestión de cómo es posible una representación que se refiere a un objeto sin ser de alguna manera afectada por él. Había dicho: las representaciones sensibles representan las cosas como aparecen, las intelectuales como son[363]. Pero, ¿cómo nos son dadas estas cosas, si no es por el modo como nos afectan? Y si tales representaciones intelectuales se fundan en nuestra actividad interna, ¿de dónde viene la concordancia que han de tener *con objetos que, sin embargo, no han sido producidos por ellas?* Y los axiomas de la razón pura sobre estos objetos, ¿por qué concuerdan con ellos, aunque esa concordancia no ha podido buscar apoyo en la experiencia? . . .«[364].

entendido referirse aquí a los conceptos puros del entendimiento —aunque éstos, como ínsitos en las leyes del pensar, podrían también caracterizarse con esas palabras— ya que algunas líneas más adelante menciona como *dificultad aun no resuelta* el que estos conceptos sean confirmados por la experiencia, aunque no se fundan en ella. Véase nota 364.

[362] Vimos en la *Dissertatio* que el objeto sensible funda las representaciones intelectuales *in sensu logico*, o sea, los conceptos empíricos. Cf., arriba, p. 155.

[363] *Dissertatio*, § 4; Ak., II, 392; pasaje citado arriba, p. 157, nota 201.

[364] Ak., X, 130 sq. Aunque según la doctrina de la *Dissertatio* los conceptos puros del entendimiento en su uso real no tenían aplicación alguna a los objetos sensibles, me parece que en la carta a Herz, Kant plantea el problema expuesto con la misma generalidad con que reaparece luego en la *Crítica*, a saber, como el problema de la aplicabilidad de los conceptos puros a las cosas *en general*, sean sensibles o inteligibles, y no únicamente a las cosas en sí (cf. KrV, A 89 sqq/B 122 sqq.). En efecto, en la citada carta, algunas líneas después de las últimas

La nueva doctrina del espacio y el tiempo, y el distingo anejo entre el entendimiento y la sensibilidad, ha conducido casi por fuerza al planteamiento de este problema. Ella separa, en efecto, brutalmente nuestro »intelecto puro« de la única forma como los objetos efectivamente se nos dan a conocer. Por otra parte, esta misma doctrina ofrece a Kant la pauta de que se valdrá para resolver la dificultad. Según ella, como vimos, espacio y tiempo son principios propios de la sensibilidad humana, válidamente aplicables a todos los objetos que ella puede captar por cuanto éstos sólo pueden presentársele condicionados por esos principios; su validez, no obstante, está limitada a este campo, ya que no se puede pretender que las cosas en general se ajusten a condiciones propias de la receptividad del hombre. Análogamente, Kant determinará los conceptos puros del entendimiento como principios de la facultad humana de pensar, que regulan necesariamente el reconocimiento de las apariencias sensibles como presentaciones de objetos[365]. Dicha determinación fundamenta su validez y a la par la circunscribe. Son aplicables en todo caso a los objetos sensibles, puesto que sólo ellos permiten reconocer a éstos como tales. Pero no puede justificarse su aplicación a otros objetos que éstos, ni su empleo para edificar una ciencia de lo suprasensible. Esta solución reúne, pues, en colaboración estrecha, las »dos ramas troncales« del conocimiento humano[366] que la disertación había celosamente distinguido.

que transcribimos, Kant habla de una concordancia de la *experiencia* con las representaciones *del intelecto puro*, y sabemos que *la experiencia sólo puede* ser sensible: »Cómo mi entendimiento completamente a priori puede formarse conceptos de las cosas, con los cuales éstas necesariamente deben concordar, cómo puede proyectar *(entwerfen)* principios reales de la posibilidad de las mismas, con que la experiencia tiene que calzar fielmente y que, sin embargo, son independientes de ésta —esta pregunta deja siempre cierta oscuridad en torno a nuestra facultad intelectual: ¿de dónde le viene este acuerdo con las cosas mismas?« (Ak., X, 131). Kemp Smith, que piensa que aquí se trata sólo de una pretendida concordancia de los conceptos intelectuales puros con las cosas en sí traduce en la última línea la expresión corriente »mit den Dingen selbst« (»con las cosas mismas«) con la expresión técnica »with *the* things *in* themselves« (»con las cosas en sí«; también el uso del artículo, ajeno en un caso así al inglés corriente, contribuye a desfigurar el sentido de la expresión original). Después de estampar esta traducción, Kemp Smith pudo sentirse autorizado por el mismo Kant para sostener: »It is the validity of the a priori concepts in reference to *things* in *themselves* that is under consideration«. (*Commentary*, p. 220).

[365] En otras palabras, que determinan como »fenómeno« el »objeto indeterminado de la intuición sensible« (KrV, A 20/B 34; A 248 sq.; véase arriba nota 199) y así permiten »deletrear las apariencias a fin de poderlas leer como experiencia« *(Prolegómenos*, § 30, Ak., IV, 312; cf. KrV, A 314/B 370 sq.).

[366] KrV, A 15/B 29; A 835/B 863.

SEGUNDA PARTE

LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS

»Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermogens selbst genommen und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthalt die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsatze a priori, welche das Mannigfaltige *empirischer Vorstellungen* allererst in die gesetzmassige Verbindung bringt dadurch es *empirisches Erkenntnis,* d i Erfahrung, werden kann«

»Toda metafisica verdadera esta tomada de la esencia de la propia facultad de pensar, y de ningun modo es cosa fabulada porque no se la obtenga de la experiencia, sino que contiene los actos puros del pensar o sea conceptos y principios a priori, que procuran a lo múltiple de las *representaciones empiricas* esa conexión conforme a leyes gracias a la cual únicamente pueden convertirse en *conocimiento empírico,* esto es, experiencia«

Ak IV, 472

II

La metafísica pretende ofrecer un conocimiento seguro y exacto de temas que en el sentir cristiano son decisivos para el destino del hombre: Dios, la libertad, la inmortalidad. Estos objetos están comprendidos en la materia propia de las tres disciplinas de la llamada metafísica especial. Como el hombre no tiene a ellos un acceso directo, a través de los sentidos, su conocimiento tiene que fundarse en nociones generales que constituyan una ciencia del ente como tal: la ontología o *metaphysica generalis* debe sentar las bases de la *metaphysica specialis*. Tampoco la ontología puede apoyarse meramente en el testimonio de los sentidos, el cual puede informar sobre este o aquel ente, el que casualmente tenemos delante, pero no acerca del ente en general y como tal. Por tanto la metafísica, si es efectivamente una ciencia, es un sistema de conocimientos que no dependen de los datos sensoriales, conocimientos no empíricos o *a priori*. La confianza en que tales conocimientos son posibles se inspira en el ejemplo de la ciencia matemática, la más sólida y la más ágil de todas las ciencias humanas, ágil y sólida a la vez porque no necesita apoyarse en la información limitada y a menudo vacilante que suministran los sentidos. Es tan grande, sin embargo, el contraste entre los avances de la matemática y el eterno marcar el paso de la metafísica, que no parece lícito concluir que ambas ciencias son afines, sin antes haber examinado su parentesco y en general las condiciones y el verdadero alcance del conocimiento a priori. Este examen es el objeto propio de la *Crítica de la razón pura* y sabemos que esta obra proclama una distinción esencial entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico. Esto no quiere decir que niegue el valor de este último; por el contrario, la parte más significativa y original de la obra, la llamada »Analítica trascendental«, tiene como propósito cimentar la posibilidad de una ontología que se mantenga dentro de ciertos límites. En esta Segunda Parte daremos un comenta

rio general de esta parte de la *Crítica* y sobre todo de su primera sección, la más decisiva y difícil, titulada »Analítica de los Conceptos«. Pero antes de proceder a una presentación global del contenido de esta sección, sus conceptos básicos y su método, es oportuno dilucidar algunos términos y expresiones que Kant emplea en el planteamiento de sus problemas.

Hemos dicho que la ciencia metafísica tendría que constituir un conocimiento a priori. La voz *conocimiento, Erkenntnis,* designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas; es práctico sin embargo llamar *conocimientos* —que pueden resultar pretendidos o falsos— a todas las representaciones expresables en proposiciones capaces de verdad o falsedad; en este sentido *conocimiento* llega a ser sinónimo de *juicio*. Esta acepción de *conocimiento* orienta el uso kantiano del vocablo; pero Kant lo emplea también con un significado más amplio, que procede del uso tradicional de la voz *cognitio,* la cual designa todas las representaciones que participan en la vida cognoscitiva del hombre, no sólo los juicios en que esa vida se realiza, sino también los conceptos que son los ingredientes de esos juicios y aun las representaciones sensoriales que les sirven de base. Así Kant define la voz *conocimiento* como »representación referida conscientemente a un objeto«[1]; esta definición cubre intuiciones, conceptos y juicios, pero respeta la primacía de estos últimos, ya que, como veremos, según la doctrina de Kant, sólo el acto de juicio puede conferir una referencia objetiva a la intuición o al concepto. El conocimiento puede ser empírico o a priori. Conoci-

[1] Ak., IX, 91. El empleo de la voz »conocimiento«, »Erkenntnis«, »cognitio«, en el sentido amplio que hemos señalado tiene probablemente su origen en la concepción del conocer como un proceso en virtud del cual se forma o recibe en la mente que conoce una representación de la cosa conocida. Es claro que intuiciones y conceptos son tales representaciones, no así en cambio el juicio, que la tradición heredada por Kant definía como una relación entre conceptos. El *Lexicon philosophicum,* de Goclenius (Frankfurt 1613), define »cognitio« como »el acto de conocer, esto es, la energeia o cualidad espiritual impresa en la mente, y que representa al objeto conocido«; sólo impropia o metonímicamente se llama »cognitio« la »doctrina« o saber que se adquiere gracias a ella. En su forma más grosera, esta concepción entiende la representación como una imagen de la cosa. Así Meier, autor del compendio de lógica que Kant usaba como texto, escribe, en los párrafos 10 y 11 de esta obra: »10. La experiencia enseña que nos representamos infinitas cosas. Una representación *(repraesentatio, perceptio)* se comporta como una imagen que la habilidad pictórica del alma traza en su interior. 11. El *conocimiento (cognitio)* es o bien un conjunto de muchas representaciones o aquella acción por la cual se produce una representación de una cosa. Se puede, sin mayor riesgo de error, equiparar representaciones y conocimiento«. (G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* Halle 1752, p. 4, reproducido en Ak., XVI, 76 sq.). En la reflexión 1676, por desgracia inconclusa, Kant argumenta rigorosamente contra la tesis de que la representación que tenemos de las cosas tiene con la cosa representada el mismo parecido que un cuadro tiene con el objeto retratado« (Ak., XVI, 77); pero comparte sin duda la concepción del conocer como representar. Cuando investigue el problema decisivo planteado en la carta a Herz (21 de febrero de 1772, Ak., X, 129-135), »¿Qué confiere a la representación su referencia al objeto?«, concluirá que sólo puede hacerlo el juicio, acto que pasará entonces a considerarse como el factor propiamente cognoscitivo del conocimiento, pues sólo en virtud de él las representaciones representan.

miento empírico es el que se obtiene por las impresiones sensoriales. Puede consistir en intuiciones empíricas, conceptos empíricos, juicios empíricos. Las primeras consisten en la presentación sensorial directa de las cosas; los segundos se obtienen por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre intuiciones empíricas; los juicios empíricos, por último, toman nota de hechos o situaciones conocidos directa o indirectamente por la vía sensorial. El conjunto de los juicios empíricos, enlazados unos con otros en un sistema que facilita su provechosa aplicación en las diversas circunstancias de la vida es lo que llamamos *la experiencia.* Es importante subrayar que la voz *experiencia* en el lenguaje de Kant designa un tipo de conocimientos o, más exactamente, el sistema de los conocimientos de este tipo. Es ajeno a su vocabulario hablar, como hace ya la generación siguiente a la suya, de experiencias no cognoscitivas, experiencia estética, experiencia religiosa, experiencia moral. Es posible que a veces, metonímicamente, llame *experiencia* también al material sensible en que la experiencia descansa, prescindiendo del orden que lo convierte *sensu stricto* en conocimiento. Pero aun este uso sería excepcional. Normalmente, experiencia es sinónimo de conocimiento empírico o, como Kant dice »conocimiento por percepciones enlazadas«[2]. Su definición más clara del término es quizás la contenida en la reflexión 5661: »Una representación empírica de la que soy consciente es una *percepción;* aquello que pienso ante la representación de la imaginación mediante la aprehensión y comprensión de lo múltiple de la percepción es *el conocimiento empírico del objeto,* y el juicio que expresa un conocimiento empírico es *experiencia*«[3]. *La* experiencia, única y unitaria[4], se forma, claro está, con la integración de estas experiencias en un sistema. En cuanto a la expresión *a priori,* designa originalmente aquellos conocimientos que pueden obtenerse a partir de principios generales: como éstos, en el silogismo clásico, preceden a la conclusión, cuando ésta se establece sobre la base de ellos se dice que es verdadera »por lo que se dijo primero« (en latín: »a priori«). Como los principios generales se usan comúnmente para cimentar predicciones, el sentido del término experimenta un desplazamiento natural: decimos saber *a priori,* esto es, »de antemano«, que en tales condiciones se producirán tales consecuencias; no tengo que esperar que mi casa de madera se incendie para saber que es combustible. Kant ahonda este significado de la

[2] KrV, B 147; B 161. [3] Ak., XVIII, 318. [4] KrV, A 110.

expresión *a priori*, en virtud del cual caracteriza el conocimiento que puede tenerse de los hechos antes de que éstos se produzcan. Por lo general, la aprioridad del conocimiento es puramente relativa; como en nuestro ejemplo de la casa de madera, la predicción descansa en proposiciones generales cimentadas a su vez en hechos anteriores, de los cuales se ha tenido información directa. Distinto sería el caso de un conocimiento absolutamente a priori, que no tuviera ninguna base en un contacto previo con el objeto a que se refiere o con otros afines a él; obviamente, sólo este conocimiento absolutamente a priori interesa a la metafísica, y Kant limita expresamente su investigación a él[5].

Tomando la voz »conocimiento« en su acepción amplia, distinguimos con Kant intuiciones a priori, conceptos a priori y juicios a priori. La idea de intuición a priori, como Kant la presenta, es original y paradójica: se trata de representaciones ligadas a nuestra receptividad sensible, que sin embargo no están determinadas por una afección pasiva. Hablamos largamente de ellas en la Primera Parte. Quedó allí en claro que estas intuiciones a priori no son representaciones de objetos, sino de órdenes posibles que todo objeto sensible satisface; sólo por esta vía indirecta, las intuiciones a priori permiten saber de cosas con las que no se ha estado en contacto. La idea de que hay conceptos a priori es en cambio casi tan vieja como la filosofía. Hasta Locke se los reputaba innatos. Mientras los conceptos ordinarios, de *rojo* por ejemplo o *frío*, se forman comparando presentaciones sensoriales y abstrayendo lo que tienen de común, habría otros conceptos —como el concepto mismo de *cosa*— que no podrían formarse de esta manera puesto que los tenemos, habría que entender que nacemos con ellos La crítica de Locke pone en ridículo el innatismo, y Kant, como sabemos, no tiene la intención de resucitarlo. Pero no duda de que ciertos conceptos, que son un ingrediente decisivo de nuestros conocimientos, no pueden formarse por comparación y abstracción a partir de impresiones sensibles, ya que estas operaciones mismas los presuponen. Estos conceptos se formarían por reflexión sobre la actividad del propio pensamiento, provocada por los datos de los sentidos. Con esta interpretación Kant no hace sino seguir el ejemplo de Leibniz, quien en sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* había concedido a Locke que no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos, excepto el *entendimiento mismo*, es decir, el sistema de sus modos de operar[6].

[5] KrV, B 2, 3.

[6] La posición de Kant frente al problema del innatismo quedó bien definida en un pasaje del escrito polémico contra Eberhard: »La Crítica no admite absolutamente ninguna suerte de *representaciones* innatas o congénitas; las supone todas *adquiridas*, ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento. Pero hay también una adquisición originaria (según se expresan los maestros de derecho natural), o sea, una adquisición de aquello que previamente no existía y por lo mismo no ha pertenecido a ninguna cosa antes de este acto. Tal es, según sostiene la Crítica, en primer lugar, la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, y en segundo lugar, la unidad sintética de lo múltiple en conceptos; pues nuestra facultad de conocer no toma ninguna de estas dos cosas de los objetos, como algo dado en ellos tal como son en sí mismos, sino que las produce ella misma desde sí y a priori. Debe haber empero en el sujeto un fundamento que haga posible que dichas representaciones surjan así y no de otro modo, y que puedan ser referidos a objetos que aún no han sido dados, y este fundamento al menos es *innato*«. (Ak., VIII, 221 sq.). Otros pasajes en que Kant formula su rechazo condicionado del innatismo se encuentran en Ak., II, 395, 401, 406; IV, 330; y KrV, A 66/B 91, A 96, B 423 n, A 452 n/B 480 n. Poco antes de la aparición de la *Crítica*, Tetens había escrito en sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana* (1777) que no son innatas las ideas, sino sólo »lo formal en el modo de actuar de las fuerzas del alma« (II, 591 sq.; cit. por Hoffmeister, *Wörterbuch der philos. Begriffen*, Hamburg 1955, p. 42). Véase, más adelante, nota 110.

Pero la cuestión verdaderamente decisiva concierne a los juicios a priori. ¿Existen siquiera? ¿Se puede establecer una verdad acerca de una cosa sin atender a los datos de los sentidos? Esta pregunta subraya una dificultad que está en la raíz de la ciencia metafísica. Sin embargo, es fácil dar ejemplos de juicios a priori, de verdades indubitables también para quien jamás ha entrado en relación con la cosa a que se refieren, y que puede no saber de ella más que lo que esas verdades dicen. Así, no me hace falta conocer el nombre, ni la edad, ni la nacionalidad de un político para saber que si es miembro de un parlamento bicameral pertenece a una de las dos cámaras de ese parlamento. Y no necesito saber más sobre Pedro Pérez y Juan Juánez, para estar seguro que si aquél es mayor que éste, también nació antes que Luis, el hermano menor de Juan. La existencia de tales proposiciones válidas a priori demuestra incuestionablemente que ellas son posibles. Pero tienen nuestros ejemplos un aire de trivialidad que impide asimilarlos a las proposiciones de la metafísica, como »Dios existe« o »el alma no muere«[7]. Para circunscribir nuestra investigación a lo que verdaderamente nos importa, conviene clasificar los juicios en dos grupos, formado el uno por aquellas proposiciones más o menos triviales, del género de las que acabamos de citar, mientras se deja en el otro a las proposiciones que realmente enriquecen el caudal de nuestras informaciones y se intenta averiguar si entre estas últimas las hay también que puedan validarse a priori. A esta necesidad responde el distingo kantiano entre los juicios analíticos y los sintéticos, que ahora debemos comentar. Combinado con la clasificación ya establecida

[7] Locke llamó »trifling propositions«, »proposiciones triviales« a aquellas proposiciones universales »which though they be certainly true, yet they add no light to our understanding, bring no increase to our knowledge«. Tales son las proposiciones idénticas y aquéllas en que una parte de una idea compleja es atribuida al todo (*Essay*, Bk., IV, ch. 8, ed. Fraser, vol. II, pp. 292 sqq.).

en juicios a priori y juicios empíricos o a posteriori el distingo mencionado permite según Kant determinar el carácter preciso de los juicios en que ha de expresarse el conocimiento metafísico. Estos tendrían que ser a priori y a la vez sintéticos. De este modo nuestra investigación acerca de la posibilidad y los límites de este conocimiento puede concebirse como una investigación acerca de las condiciones que hacen posibles los juicios sintéticos a priori. Esta manera de plantear el tema de la *Crítica de la razón pura* se insinúa fugazmente en la introducción a la primera edición de la obra; constituye en cambio la base de la exposición simplificada de los *Prolegómenos,* cuya presentación reaparece luego en la introducción muy modificada de la segunda edición de la *Crítica,* pero sin que el resto del libro haya sido adaptado a este nuevo planteamiento[8]. Su aparente claridad ha hecho de él un planteamiento clásico, que reproducen todos los manuales; esta práctica sería inobjetable si el celebrado distingo entre juicios analíticos y sintéticos no estuviera viciado por ciertas oscuridades o si por lo menos la *Crítica,* como los *Prolegómenos,* estuviese construida según un esquema basado en él.

Nuestros ejemplos de proposiciones triviales dan una primera impresión de lo que Kant quiere decir cuando habla de juicios »analíticos«. Son analíticos todos aquellos juicios que se limitan a hacer explícita una noción que ya tenemos, que no expresan un enriquecimiento de la información con que contamos; Kant los llama por ello »juicios de explicación« *(Erläuterungsurteile),* oponiéndolos a los »juicios de ampliación« *(Erweiterungsurteile),* que también llama sintéticos[9]. Para que el distingo opere una dicotomía, debemos entender que los juicios sintéticos son aquellos que no son analíticos: no se limitarán pues a explicar lo que ya sabemos, sino ampliarán nuestro conocimiento, enriqueciendo nuestros conceptos al ponerlos en relación con otros no contenidos en ellos. Kant procura dar una expresión rigurosa a estas ideas en su definición de los juicios sintéticos y analíticos. »Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente, aunque no en forma clara ni con el mismo grado de conciencia, en el concepto del sujeto«. Los juicios sintéticos, en cambio, introducen en el predicado determinaciones no contenidas en el concepto del sujeto »y así incrementan mi conocimiento, al agregar algo a mi concepto«[10]. Contra esta definición se han elevado diversas objeciones. Ante todo, se señala que sólo puede aplicarse a los juicios que constan de sujeto y predicado, juicios que Kant llama »categóricos«. Esta limitación es expresamente reconocida por Kant en la Introducción a la *Crítica;* pero ello no elimina la objeción,

[8] Véase KrV, A 6-10; *Proleg.,* Ak., IV, 266-280; KrV, B 10-24.
[9] Ak., IV, 266. Cf. Ak., VIII, 228. [10] Ak., IV, 266 sq.

pues el uso que se da luego al distingo supone que éste cubra la totalidad de los juicios[11]; la ciencia metafísica no comprende sólo juicios categóricos, sino también seguramente juicios hipotéticos y disyuntivos, y también juicios relacionales (como »Dios es mejor que el hombre«), que no pueden clasificarse en analíticos y sintéticos si adoptamos la definición propuesta; no bastaría, en consecuencia, determinar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori para conocer las condiciones y límites de la ciencia metafísica[12]. Pero además, hay juicios categóricos que, con arreglo a la definición citada, no podemos reputar analíticos y que, sin embargo, son puramente explicativos y triviales; como por ejemplo, »algunos números naturales no son números primos«; basta concebir la noción de número natural para saber que algunos de ellos serán múltiplos de otros números mayores que 1, pero no puede sostenerse que el predicado »número primo« esté excluido por la noción misma de »número natural«. A estas acertadas objeciones de orden formal, se añaden otras, más radicales pero menos defendibles. Se afirma que todo juicio es sintético, pues opera una síntesis de nociones que, para poderse unir, tienen que ser distintas y separadas. Se sostiene además que todo juicio es analítico, pues dice precisamente que el predicado está comprendido en el sujeto (si digo »la mesa es verde«, quiero decir justamente que el color verde está comprendido entre los caracteres de la mesa). La primera de estas críticas descansa en un juego de palabras; es indudable que todo juicio entraña un enlace de representaciones —tal dice, por lo demás, la propia definición kantiana del juicio[13]—, y es legítimo llamar a este enlace »síntesis«; pero esto todavía no implica que todo juicio sea »sintético« en el sentido de la definición de Kant; las nociones enlazadas en

[11] El distingo entre los juicios analíticos y sintéticos se introduce en la *Crítica* de este modo: »En todos los juicios *en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado* ..., esta relación puede ser de dos clases«. (KrV, A 6/B 10; yo subrayo). La incongruencia que señalamos arriba, entre esta definición restrictiva del distingo y el uso que luego se le da, se debe tal vez a que cuando Kant lo introduce con esta limitación en la primera edición de la *Crítica* no pensaba aún emplearlo, como hace más tarde en los *Prolegómenos* y en la segunda edición, para *definir* el problema de que se ocupa su obra. En los *Prolegómenos,* donde este nuevo uso se introduce, no se hace mención expresa de la limitación indicada.
[12] Es cierto que Kant estima que los juicios categóricos están en la base de todos los otros (Ak., IV, 325 n.; cf. Ak., XVII, 645). Pero ello no basta para extender su clasificación a la de los otros: un juicio hipotético puede enlazar dos juicios categóricos sintéticos y, sin embargo, expresar una verdad trivial, que no enriquece nuestro conocimiento de los objetos mentados (por ejemplo: »si el papel está manchado, entonces no refleja luz de un solo color«). En KrV, B 141 n. Kant protesta contra la preponderancia que la lógica tradicional asigna al juicio categórico.
[13] »Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto«. (Ak., IX, 101; cf. KrV, B 140-142).

el juicio tienen que ser discernibles para que pueda hablarse de enlace, pero bien puede la una estar implicada en la otra; para desbaratar la objeción bastaría pues cambiar el nombre de los juicios que Kant ha llamado sintéticos, aunque se mantuviera el concepto; la objeción en consecuencia es puramente verbal. La segunda crítica no tiene en cuenta los términos exactos de la definición kantiana del juicio analítico; Kant decía que estos juicios no expresan en el predicado nada que no estuviese pensado ya en el *concepto del sujeto;* este concepto no debe confundirse con el objeto mismo mentado por él; es claro que todo juicio categórico válido expresa en el predicado sólo propiedades que efectivamente pertenecen al objeto mencionado en el sujeto (o que efectivamente *no* le pertenecen, si se trata de un juicio negativo); pero de ello no se desprende que estas propiedades estén implícitas en el concepto con que mentamos dicho objeto (o, en el caso del juicio negativo, contradigan este concepto)[14]. Esta discusión nos permite entender mejor el significado del distingo entre juicios categóricos analíticos y sintéticos; ambos tipos de juicio declaran, acerca de un objeto, una cualidad que le pertenece (el lector puede fácilmente adaptar nuestras fórmulas al caso del juicio negativo); pero el juicio sintético, al hacer esta declaración, enriquece además nuestro conocimiento del objeto de que habla, pues la cualidad que le atribuye no está contenida entre los caracteres propios del concepto con que pensamos ese objeto. En efecto, el concepto representa al objeto por ciertos rasgos o »notas« que deben bastar para identificarlo, pero que no suministran generalmente una idea completa y adecuada de todo lo que el objeto es; el progreso hacia una representación adecuada del objeto se cumple con la formulación de juicios sintéticos válidos acerca de él; los juicios analíticos en cambio no hacen sino decir claramente lo que ya pensábamos del objeto y, por esto, como dice Kant, explican nuestros conocimientos pero no los amplían. Estas consideraciones nos permiten disponer de la objeción aducida, pero suscitan otra, una de las primeras que se elevaron contra el distingo de Kant: parecería que a medida que se perfeccionaran nuestros conceptos de las cosas los juicios que fueron sintéticos se irían volviendo analíticos, de modo que el distingo que Kant reputaba »clásico« sería puramente relativo y provisorio. Esta objeción es quizás la más grave de todas, pues hace depender la naturaleza sintética o analítica de los juicios de la representación que la persona que los formula tiene del objeto a que ellos

[14] Véase R. 3738: »En todos los juicios el concepto del sujeto es algo *(a)* que pienso del objeto *x*, y el predicado se considera como una característica de *a* en los juicios analíticos o como una de *x* en los sintéticos«. (Ak., XVII, 278). R. 4684: »En los juicios analíticos el predicado se refiere propiamente al concepto *a*, en los sintéticos al objeto del concepto, porque el predicado no está contenido en el concepto« (Ak., XVII, 671). Cf. asimismo R. 3933 (Ak., XVII, 353 sq.).

se refieren; el límite entre ambas clases de juicio se torna así fluido e imprecisable, al punto de que parecería justificado desechar la clasificación. Con todo, tampoco esta objeción tan persuasiva puede en definitiva sostenerse. Dos juicios son idénticos cuando establecen idéntico enlace entre conceptos idénticos; son diferentes si hay una diferencia en los conceptos enlazados, aunque se los nombre con las mismas palabras y aunque mienten el mismo objeto. No cabe sostener pues que *un mismo juicio* se convierte de sintético en analítico al perfeccionarse el concepto que hace las veces de sujeto; al enriquecerse este concepto, deja de ser el que era, y no estamos ya en presencia del mismo juicio[15]. Podría decirse, eso sí, que estas modificaciones en los juicios que no se manifiestan necesariamente en el lenguaje con que se los expresa serán en muchos casos imperceptibles; de modo que la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos resultaría si no insostenible, en todo caso impracticable. Habría, sin embargo, dos casos en que su aplicabilidad no admite dudas: cuando los conceptos envueltos han sido definidos con toda precisión y cuando se trata de conceptos inmutables, que ningún progreso del conocimiento puede perfeccionar. Los juicios de la matemática se hallan en el primer caso. Según Kant, los de la metafísica están en el segundo, pues los conceptos a priori enlazados en ellos radican en los principios que rigen el ejercicio de nuestra facultad de conocer. Que estos principios son invariables es un supuesto que Kant ni siquiera insinúa que se pudiera poner en cuestión.

Podemos desechar, pues, las últimas tres objeciones, que amenazaban la viabilidad de la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos; pero quedan siempre en pie las dos primeras, que nos obligan a buscar para ella una definición mejor. Para este propósito puede sernos útil la comprobación de un hecho curioso: Kant combina, como sabemos, dos clasificaciones de los juicios, la que estamos comentando y aquella otra que los divide en empíricos y a priori; según las definiciones propuestas por él estas dos clasificaciones se establecen desde puntos de vista enteramente independientes, pues una se basa en la relación entre el predicado del juicio y el concepto del sujeto y la otra en la fuente que confiere al juicio su validez. Ahora bien, si se combinan dos dicotomías establecidas dentro de un mismo género de cosas desde puntos de vista independientes debería obtenerse normalmente una cuadripartición del género clasificado; así, cuando Aristóteles clasifica a los juicios según la cantidad en universales y particulares y según la llamada »cualidad« en afirmativos y negativos y combina estas dos clasificaciones, llega a esa célebre división de los juicios

[15] El problema suscitado por esta objeción no fue ignorado por Kant. Véase Apéndice VI, p. 564.

en las cuatro clases que la lógica medieval designaba con las letras A, I, E, O. Pero la combinación de las dos dicotomías kantianas da como resultado una tripartición de los juicios: hay juicios analíticos a priori y juicios sintéticos empíricos y según Kant hay también juicios sintéticos a priori; pero sería absurdo hablar de juicios empíricos analíticos: si el predicado no hace sino explicar el concepto del sujeto, no es menester apelar a los datos de los sentidos para fundar la validez del juicio[16]. Este resultado es significativo y debe darnos la pista de la nueva definición que buscamos. En efecto, la combinación de dos dicotomías da una tricotomía cuando aquéllas, aunque descansan en criterios diferentes, se establecen desde un mismo punto de vista. Así, si clasificamos a los hombres desde el punto de vista de la nacionalidad en franceses y no franceses y chilenos y no chilenos, y combinamos estas dos clasificaciones, no obtenemos cuatro grupos, sino solamente tres. Esto nos lleva a concluir que, contra lo que parecía desprenderse de las definiciones de Kant, las dos clasificaciones de los juicios que él combina se hacen desde un mismo punto de vista, que no puede ser otro que el de la fuente que confiere al juicio su validez. Esta conclusión puede confirmarse aun sin salir de las definiciones kantianas. Ello es obvio en el caso de una de las clasificaciones: juicios empíricos son aquellos que cimientan su validez en la información suministrada por los datos de los sentidos; juicios a priori son los que no son empíricos. Pero la misma fórmula es aplicable a la otra clasificación: Juicios analíticos son aquellos que cimientan su validez en la información suministrada por el concepto del sujeto; juicios sintéticos son los que no son analíticos. Esta formulación nos permite entender inmediatamente por qué no puede haber juicios analíticos empíricos. Pero no elimina todas las objeciones que quedaron pendientes: la nueva definición sólo es aplicable a los juicios dotados de sujeto, esto es, a los juicios categóricos[17]. Pero no ha de ser difícil darle un alcance más general, en forma de satisfacer esta objeción. Atendamos a la oposición que hemos descubierto entre juicios empíricos y juicios analíticos. Aquéllos fundan su validez en los datos de los sentidos, fuera de la esfera de los conceptos. Estos últimos, en cambio, no salen de esta esfera; ello es claro en el caso de los juicios

[16] Se dirá tal vez que los datos de los sentidos pueden haberse requerido para formar el concepto del sujeto; pero una vez concebido este concepto, su origen empírico no desempeña ningún papel en la fundamentación de los juicios que lo explican; el concepto podría ser inadecuado a su base empírica o ser ficticio y ello no obstaría a la validez de una proposición que lo analice.

[17] Podría estimarse en cambio que elimina la otra objeción pendiente, relativa a los juicios categóricos *particulares* (»algunos número son impares«); éstos dicen en el predicado algo que no está contenido en el concepto del sujeto, pero que puede atribuirse a éste (tomado en parte de su extensión) sobre la base de la información encerrada en él.

categóricos analíticos, únicos que cubre expresamente la definición de Kant: estos juicios se fundan como sabemos en el contenido explícito o implícito del concepto que hace las veces de sujeto. Pero algo semejante puede decirse de esas proposiciones triviales que adujimos como ejemplos cuando nos preparábamos para establecer el distingo entre juicios analíticos y sintéticos: para saber que vale el juicio hipotético »Si X es miembro de un parlamento bicameral, es miembro de una de sus dos cámaras«, me basta conocer el sentido de los conceptos enlazados en él. Haremos justicia pues a la intención de Kant, si decimos que los juicios analíticos son aquéllos cuya validez depende puramente de los conceptos que en ellos figuran, y los juicios sintéticos aquéllos cuya validez descansa en otra cosa. Esta es la idea que Gottlob Frege quiso formular con rigor diciendo que los juicios analíticos se fundan en definiciones y en las leyes de la lógica (éstas son necesarias para *inferir* el juicio de las definiciones de los conceptos envueltos en él)[18]. No cabe duda que todos los juicios que satisfagan la fórmula de Frege son analíticos en la intención de Kant. Pero es dudoso que todos los juicios que, según la intención de Kant merecerían llamarse analíticos, puedan reducirse a la fórmula de Frege. Esta supone, para ser aplicable, que los conceptos envueltos en el juicio que se examina tengan definiciones conocidas —sólo así puede establecerse que el juicio se infiere de éstas. Ahora bien, según Kant, no puede darse una definición ni de los conceptos empíricos, ni de los conceptos metafísicos; de los primeros no, por cuanto están permanentemente expuestos a ser modificados o enriquecidos con el progreso de la experiencia; y tampoco de los segundos porque, aunque están dados con el pensamiento mismo, su análisis es una empresa ardua y tal vez inagotable[19]. Por último, es seguro que los principios de la lógica conocidos por

[18] Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, p. 4.

[19] »Como la síntesis de los conceptos empíricos no es arbitraria, sino empírica y como tal nunca puede estar completa (porque siempre se pueden descubrir en la experiencia más caracteres del concepto), no se puede tampoco definir los conceptos empíricos« (*Logik*, § 103, Ak., IX, 141 sq.; cf. R. 2959, Ak., XVI, 587). »Todos los conceptos dados, ya sean dados a priori o a posteriori, sólo pueden ser definidos por *análisis*... Como ningún criterio puede asegurarnos que hemos agotado mediante un análisis completo todos los caracteres de cierto concepto, hay que reputar inciertas todas las definiciones analíticas«. (*Logik*, § 104, Ak., IX, 142; cf. R. 2951, Ak., XVI, 585). Después de definir la *exposición* de un concepto como la representación conexa y sucesiva de sus caracteres, en la medida en que los ha descubierto el análisis, dice la *Logik:* »Como no siempre es posible completar el análisis, y como en general una descomposición, antes de que se complete, debe estar primero incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una presentación verdadera y útil de un concepto. La definición subsiste aquí sólo como la idea de una perfección lógica, que debemos tratar de alcanzar« (§ 105, Ak., IX, 143). Porque, como dice Kant, »no todos los conceptos *pueden*, pero tampoco todos necesitan ser definidos« (Ak., IX, 142). L. W. Beck sostiene, en su interesante tra-

Kant, el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido[20], no podrían ser tenidos, dentro de su filosofía, por juicios sintéticos; de serlo, tendría que tratarse de juicios sintéticos a priori, y la explicación que Kant da de cómo éstos son posibles no es aplicable al caso de los principios de la lógica[21].

Por estas razones, creo que en un estudio acerca de Kant tenemos que renunciar a una definición rigurosa de juicio analítico (y sintético) y atenernos a la comprobación más general que habíamos hecho: la validez de los juicios que Kant llama analíticos puede certificarse sin salir de la órbita del pensamiento conceptual; la fuente de validez de un juicio sintético en cambio tiene que buscarse fuera de esta órbita. Esta caracterización permite entender muy bien el empleo que Kant da a esta clasificación de los juicios. Hace plausible asimismo la posición adoptada por los empiristas del siglo xx que identifican juicio analítico y juicio a priori, juicio sintético y juicio empírico[22]. En efecto, si la validez de un juicio no depende de las relaciones de

bajo »Kant's theory of definition«, que la definición es una condición suficiente pero no necesaria para la formación de juicios analíticos (*Philosophical Review*, LXV, abril 1956, p. 189). Véase Ak., II, 61, 281 sq.

[20] Kant acostumbra nombrar estos principios como si fueran uno solo, y así, en la *Crítica* llama al principio de contradicción el principio supremo de todos los juicios analíticos (KrV, A 150-153/B 189-193). En las *Lecciones de metafísica*, editadas por Pölitz, se dice que estos varios principios se implican mutuamente: »El principio de identidad está comprendido en el principio de contradicción. También lo está el principio de exclusión del tercero entre dos contradictorias« (PMV, 24). De ahí tal vez la práctica referida, que Kant menciona expresamente en la R. 4655: »Los principios de identidad y de contradicción se llaman ambos de contradicción« (Ak., XVII, 626; cf. R. 3716, 3717, 3928, 4634). En carta a Reinhold de 19 de mayo de 1789, Kant distingue, sin embargo, entre el principio de contradicción, o principio lógico de los juicios categóricos y el principio de tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos; el principio lógico de los juicios hipotéticos sería el principio de razón suficiente, del cual Kant dice en este mismo pasaje que, tal como lo entiende Eberhard, es »sólo un principio lógico y analítico« (Ak., XI, 45); cabe suponer que este último predicado también debe atribuirse, en opinión de Kant, a los otros principios lógicos. Cf. R. 5562 y 6209 (Ak., XVIII) y *Progresos*, Ak., XX, 278.

[21] En una reflexión de aire sumamente moderno, después de reiterar que »el principio o la norma de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción y de identidad«, agrega: »No es un axioma, sino una fórmula, es decir, un modelo universal de juicios analíticos« (R. 4634, Ak., XVII, 617). Con ello sustrae los principios lógicos a la clasificación de los juicios, ya que no son juicios que dicen verdades, sino esquemas a que los juicios han de ajustarse. Pero ¿qué decir del juicio que declara que los demás deben ajustarse a estos esquemas? ¿Diremos que es sintético o analítico?

[22] Kant había hecho suya esta posición en una reflexión que Adickes atribuye al período 1764-1766: »Todos los juicios analíticos son racionales y viceversa. Todos los juicios sintéticos son empíricos y viceversa«. (R. 3738, Ak., XVII, 278 —en la nota 14 citamos la caracterización de ambas clases de juicios que precede inmediatamente a esta declaración).

significado entre los conceptos que enlaza ¿de qué otra cosa puede depender, excepto los datos de los sentidos? La noción misma de un juicio sintético a priori, de un conocimiento que no depende de puros conceptos, pero tampoco de impresiones sensoriales, parece a primera vista una paradoja inverosímil, o casi pudiéramos decir, una representación vacía. Y, sin embargo, es obvio que una ciencia metafísica que no se limite a ser un tejido más o menos refinado de ficciones intelectuales, sino tenga aplicación a la realidad de las cosas, tendría que expresarse en juicios de esta clase. Los empiristas, como es sabido, concluyen de esto sin titubear que la metafísica no es posible —que no sólo no es posible como ciencia, sino ni aun como discurso razonable. Kant, en cambio, no piensa que la metafísica pueda despacharse tan livianamente. Convencido desde su juventud de que el pensamiento conceptual puro no es capaz por sí solo de conocer lo que existe —de modo que una ciencia real no puede constar exclusivamente de juicios analíticos— conoce no obstante desde 1770 una fuente de saber que se distingue de las únicas dos que admite el empirismo: la intuición pura del tiempo y el espacio cae fuera de la órbita del puro pensamiento conceptual y no depende, sin embargo, de la afección de los sentidos. Este descubrimiento es la clave de la solución kantiana del problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori[23]. En la intuición pura del espacio y el tiempo descansa para Kant todo un género de juicios reconocidamente a priori, que según él son además sintéticos: las proposiciones de la ciencia matemática. Aunque rechaza la posición tradicional que daba por asegurada la metafísica en razón de su analogía con la matemática y recalca la dife-

[23] Kant lo destaca claramente en su respuesta a Eberhard, donde formula »el principio de los juicios sintéticos en general« de este modo: »*Que no son posibles sino bajo la condición de una intuición subyacente bajo el concepto de su sujeto*, la cual, cuando son juicios de experiencia es empírica, cuando son juicios sintéticos a priori es intuición pura a priori«. (Ak., VIII, 241). »La Crítica muestra claramente el fundamento de su posibilidad [*scil.* de los juicios sintéticos a priori]: tiene que ser la intuición pura subyacente bajo el concepto del sujeto, en la cual, y sólo en la cual, es posible enlazar a priori con un concepto un predicado sintético«. (*Ibid.*, 242). Por esto no es posible que la sola lógica resuelva el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: »¿Cómo voy a proceder para ir con mi concepto más allá de este concepto y decir más sobre él de lo que en él se piensa? La tarea no se resuelve nunca si, como hace la lógica, traemos a colación las condiciones del conocimiento sólo del lado del entendimiento. La sensibilidad, en su carácter de facultad de intuición a priori, debe ser tenida en cuenta además«. (*Ibid.*, 242). »Ya la expresión síntesis indica claramente que fuera del concepto dado debe venir a añadirse algo como sustrato, que haga posible ir con mis predicados más allá del concepto. La investigación se ve así orientada a considerar la posibilidad de una síntesis de las representaciones en pro del conocimiento en general; y pronto lleva a reconocer como condición imprescindible del mismo a la *intuición;* del conocimiento a priori, empero, *a la intuición pura*« (*Ibid.*, 245). Véase asimismo la carta a Reinhold del 12 de mayo de 1789 (Ak., XI, 38).

rencia esencial entre estos dos géneros de saber, no ignora con todo esa analogía, que aplica eso sí más sutilmente, y que, según la exposición de los *Prolegómenos*, da la pista para resolver la cuestión de las condiciones y límites del conocimiento metafísico. De ahí la importancia que se atribuye en las discusiones acerca de la filosofía de Kant a la tesis, defendida por la corriente más poderosa de la filosofía contemporánea de las matemáticas, según la cual las proposiciones de esta ciencia son analíticas. Quienes adoptan esta posición aceptan que las matemáticas no son sino un juego combinatorio de conceptos facticios de la inteligencia humana, no sujeto a otra restricción que la que imponen los principios generales de la lógica[24]. La evidente aplicabilidad de las matemáticas a los objetos sensibles constituye un problema que, automáticamente resuelto en la doctrina de Kant, vuelve a planteársele a estos otros pensadores[25]. Por otra parte, para establecer el carácter analítico de las proposiciones de la matemática, estos autores, que adoptan la definición arriba citada de Gottlob Frege (los juicios analíticos se basan en definiciones y las leyes de la lógica), han tenido que incluir entre los principios de la lógica algunos que se salen bastante del marco de lo que tradicionalmente se concibe bajo este nombre[26]. En todo caso, cualquiera que sea el resultado a que conduzca una discusión detenida de este asunto (que ciertamente no podemos emprender aquí), no es probable que nos llevara de vuelta a las formulaciones simples y en cierto modo ingenuas de Kant; así, por ejemplo, no cabe duda de que una igualdad como »7 + 5 = 12«, que éste presenta como un paradigma de juicio sintético a priori, puede deducirse de las definiciones de los números citados y de la noción de suma, con arreglo a los principios ordinarios de inferencia[27]; »7 + 5 =

[24] No todos los matemáticos están de acuerdo, sin embargo, en cuáles son estos principios generales; mientras Russell y Whitehead, para poder derivar de ellos la matemática entera, los enriquecen con algunos de su cosecha, Brouwer niega que el principio de tercero excluido tenga el valor de un principio general y restringe su aplicación al campo de los conjuntos finitos.

[25] Véase Stephan Körner, *The philosophy of mathematics*, London 1960, pp. 106-111.

[26] Russell llega a incluir entre los principios generales de la lógica un juicio existencial, el controvertido »axioma del infinito«, que puede formularse informalmente así: »si *n* es un número inductivo cardinal cualquiera, existe al menos una clase de individuos con *n* miembros«. Russell comenta: »Puesto que *n* es cualquier número inductivo, si nuestro axioma es verdadero el número de individuos en el mundo tiene que exceder a todo número inductivo«. (*Introduction to mathematical philosophy*, London 1919, p. 131). »Número inductivo« llama Russell lo que corrientemente llamamos »número natural«, 0, 1, 2, 3, ... etc. (*Ibid.*, p. 27).

[27] Para mayor brevedad, mostrémoslo en el caso de la igualdad: 3 + 2 = 5. Definimos la suma como una operación que coordina un número natural *p* a cada par (no ordenado) de números *m* y *n* (abreviado: »*m* + *n* = *p*«) y que satisface los dos postulados siguientes: (a) *m* + 0 = *m*; (b) (*m* + *n*) + 1 = *m* + (*n*

12« es entonces una proposición analítica conforme a la fórmula de Frege, la cual es aceptable dentro del sistema kantiano, si no como definición general, al menos como criterio diagnóstico.

Esta conclusión compromete ciertamente la utilidad del distingo entre juicios analíticos y sintéticos como base para la presentación didáctica del tema de la *Crítica de la razón pura*. Vimos además que este distingo estaba expuesto a objeciones que no logramos disipar del todo. Por último, como dijimos, no constituye la base del planteamiento original del problema que la obra aspira a resolver, ni regula tampoco el desarrollo de la misma (sí, en cambio, el de los *Prolegómenos*). Casi podría pensarse que cuando Kant destaca la pregunta »*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*« como una cuestión de que depende toda decisión sobre la posibilidad de una ciencia metafísica, no busca sino subrayar lo precario y difícil de esta posibilidad, que presupone una respuesta a esa pregunta paradójica. Vimos que sólo quien dispone, como fruto de investigaciones ajenas al tema que ahora debatimos, de la idea de una fuente de conocimientos distinta del puro pensamiento conceptual y de las impresiones de los sentidos, está en posición de valerse con provecho de la noción de juicio sintético a priori, sin encerrarse en un callejón sin salida. Kant ha encontrado una fuente tal en la intuición pura, base según él de los juicios sintéticos a priori de la matemática. Señalamos que la matemática moderna no simpatiza con esta manera de ver: se sostiene que sus proposiciones son analíticas y se niega que descansen en una »intuición pura«. Pero aunque ignorásemos estos pensamientos y nos atuviésemos únicamente a lo que dice Kant, la sola concepción de la intuición pura no bastaría para determinar la posibilidad y condiciones de validez de las proposiciones metafísicas, y no se ve cómo podría resolverse este problema con sólo meditar sobre la pregunta por los juicios sintéticos a priori. Esta sólo puede responderse desde una posición que Kant conquista al margen de ella, en su empeño por resolver

+ 1). Definimos 2 = 1 + 1; 3 = 2 + 1; 4 = 3 + 1; 5 = 4 + 1. Ahora bien: 3 + 2 = 3 + (1 + 1) = (3 + 1) + 1 [según postulado (b)] = 4 + 1 = 5 [por definición]. La demostración es rigurosa y se basa en definiciones y principios ordinarios de inferencia. Por otra parte es claro que las definiciones de los números mayores que 1 y las operaciones con ellos envuelven una síntesis de unidades, y que podría sostenerse que ella es una síntesis a priori, efectuada en la intuición pura. Pero la síntesis a priori, operación prejudicativa, que no puede ser calificada como verdadera o falsa, no es lo mismo que el juicio sintético a priori. La *Crítica*, en sus pasajes centrales, investiga efectivamente la posibilidad de la síntesis a priori, problema que, como vemos, es más vasto y fundamental que el de los juicios sintéticos a priori. Sin embargo, no debe sobrestimarse la importancia de la afinidad lingüística entre el nombre de éstos y el de aquélla; contra lo que insinúa Kant, me parece dudoso que fuera esta afinidad verbal lo que lo llevó a estudiar el problema de la síntesis a priori (Ak., VIII, 244).

una cuestión diferente, decisiva también para el problema del conocimiento metafísico: la cuestión de la referencia de la representación a su objeto. Esta cuestión, que Kant planteara por primera vez en la carta a Herz comentada al término de la Primera Parte, es abordada y resuelta en la »Analítica de los conceptos« de la *Crítica de la razón pura;* y nos parece significativo que en la primera edición de esta obra, no obstante una alusión breve y episódica a los juicios analíticos y sintéticos en la Introducción (destinada aparentemente a estimular la curiosidad del lector enfrentándolo a la paradoja de los juicios sintéticos a priori), este distingo sólo viene a cobrar importancia *después* de la »Analítica de los conceptos«, cuando Kant expone el meollo de su doctrina como »El principio supremo de todos los juicios sintéticos«[28]. La verdad es que la pregunta por los juicios sintéticos a priori y la referencia concomitante a las proposiciones matemáticas de este género probablemente han contribuido a iluminar y a persuadir a los lectores del siglo XVIII, pero en el estado de cosas sumariamente esbozado en las páginas anteriores más bien confunden y ahuyentan al lector de hoy. Por esto me parece prudente que una exposición actual de la filosofía crítica de Kant deje de lado la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y aborde el tema de esa filosofía de una manera más próxima a la elegida originalmente por su autor.

2

Hemos visto con qué necesidad la doctrina de 1770 engendra el problema de la carta a Herz[29]. Separa ella el conocimiento sensible del conocimiento intelectual, de modo que el empleo de la inteligencia en las ciencias empíricas se limita a un uso lógico, consistente en comparar y ordenar las presentaciones sensoriales. La ciencia metafísica en cambio debe dar al intelecto un uso puro, nada contaminado por las representaciones sensibles ni por aquellos principios del espacio y el tiempo cuya aplicación legítima ha quedado restringida a la esfera de la sensibilidad. El uso puro del entendimiento requiere conceptos a priori. Kant no puede admitir que éstos procedan de una revelación del cielo, pues al aceptar la intervención de principios sobrenaturales e injustificables en la base de la metafísica la privaría ya en su raíz misma del carácter científico que quiere asegurarle. Los conceptos a priori traducen las funciones y reglas del intelecto mismo, están dados con él y se conocen por reflexión sobre su modo de operar.

[28] KrV, A 154 sqq/B 193 sqq.
[29] Ak., x, 129-135. Véase arriba.

Puestas las cosas de esta manera es inevitable preguntar ¿qué garantiza la aplicabilidad de estos conceptos a priori a entes que existen por sí mismos, independientemente de las operaciones del intelecto humano? Kant, con certero instinto, concibe este problema como un caso particular de otro más general: ¿qué confiere a la representación su referencia al objeto? En la carta a Marcus Herz de 1772 estima, como vimos, que este problema no tiene dificultad cuando se trata de representaciones empíricas, pues ellas se fundan directa o indirectamente (según sean intuiciones o conceptos) en la presentación del objeto; surge en cambio con toda su urgencia tratándose de representaciones a priori, las cuales no pueden apoyarse en una presentación efectiva, necesariamente sensible, de su objeto. Para el caso de las intuiciones a priori el problema ha sido resuelto ya en la propia disertación de 1770: nuestras representaciones de espacio y tiempo, aunque no se fundan en las impresiones que presentan a los objetos sensibles, son aplicables a todos estos objetos, por cuanto son los principios que hacen posible su presentación. Esta solución dará la pista para resolver el problema paralelo relativo a los conceptos a priori, pero sólo una vez que Kant haya revisado su optimismo inicial con respecto a la objetividad de las representaciones empíricas: la solución kantiana al problema fundamental del conocimiento metafísico consiste esencialmente en mostrar que los conceptos a priori tienen validez objetiva cuando ellos son conceptos de las operaciones intelectuales que confieren a las intuiciones sensibles su referencia a un objeto.

Conviene tomar conciencia del alcance del problema planteado por Kant. Pensemos en el ejemplo de Descartes y su intento de instaurar la ciencia metafísica. Procede al parecer con máxima cautela, poniendo en duda todo pretendido saber. La misma duda extrema permite asegurar una certeza inconmovible: yo, que dudo, existo; y sé de mi existir y mi dudar. Esta certeza se extiende a todos los aspectos de la conciencia de sí, sus actos y contenidos, *como tales*. Llegado a este punto, Descartes olvida su cautela: la confianza conquistada en el saber acerca de sí, se extiende a los principios y exigencias de nuestro pensamiento, y no sólo, como sería legítimo, para los efectos de su aplicación en el dominio inmanente de la autoconciencia, sino también en su pretensión de valer para cuanto existe independientemente de ella. Que todo acto supone una sustancia actuante, que todo hecho requiere una causa a lo menos tan perfecta como él, son principios en que Descartes se apoya sin titubeos, sin otro título que la evidencia que exhiben a la conciencia de sí. La pregunta de Kant cuestiona radicalmente este procedimiento: ¿Qué garantiza la conformidad de las cosas con estas exigencias del pensamiento? Un mero recuento de casos empíricos que los confirmen no puede certificar la validez

universal de estos principios. Y aunque valiesen para todas las cosas de la experiencia, ello no permitiría concluir nada acerca de las cosas como existen por sí mismas, a que pretende aplicarlos la especulación de Descartes. Kant ha descubierto en efecto que el rostro con que se nos muestran los objetos sensibles está íntimamente condicionado por los principios de nuestra sensibilidad, y este descubrimiento que quiso aprovechar para purificar y por esta vía consolidar el conocimiento metafísico, lo lleva a cuestionar su objetividad.

Una breve reflexión sobre el ejemplo aducido nos muestra que el problema de la carta a Herz tiene dos aspectos esenciales: hay que averiguar qué legitima la validez objetiva de los conceptos a priori, pero hay que determinar también cuáles son precisamente los conceptos así legitimados. Poco serviría saber que los conceptos a priori del entendimiento humano son aplicables a entes reales por tal razón y dentro de tales límites, si no sabemos cuáles son esos conceptos y quedamos expuestos a que cualquier ficción pretenda pasar por uno de ellos. Estas dos cuestiones de la justificación del empleo de conceptos a priori para el conocimiento de objetos reales (cuestión de la validez objetiva o »realidad objetiva« de estos conceptos) y de la determinación del número e identidad de los conceptos que así pueden emplearse, son la materia de que se ocupa la »Analítica de los conceptos« de la *Crítica de la razón pura*. Parecería que la respuesta a la cuestión enunciada primero debiera preceder al planteamiento de la otra, pues sólo una vez que conocemos el principio que justifica el uso objetivo de conceptos a priori en general disponemos de un criterio para identificar las nociones justificables por ese principio. Pero en la obra de Kant estas cuestiones se tratan en el orden inverso: primero busca establecer cuáles son los conceptos a priori primordiales o »troncales« *(Stammbegriffe)*, de los cuales todos los demás tendrían que derivarse, y pretende haberlos hallado en su famosa tabla de las doce »categorías«; sólo entonces aborda la cuestión decisiva de la justificación del empleo de esas categorías en el conocimiento de la realidad, de que se ocupa la llamada »deducción trascendental« de las mismas. En el Prefacio a los *Prolegómenos*, Kant nos cuenta que éste ha sido el orden en que de hecho planteó y solucionó estas cuestiones. Hume había puesto en duda la validez objetiva de una noción central de la metafísica, el concepto del enlace de causa y efecto. Kant quiso generalizar el problema de Hume y descubrió pronto que este concepto dista mucho de ser el único con que el entendimiento piensa a priori enlaces de las cosas. Habría ensayado entonces cerciorarse de su número, y sólo una vez que consiguió inventariarlos a partir de un principio único (en la tabla de categorías), emprendió la »deducción« (o sea la justificación de la validez objetiva) de estos conceptos, habiéndose asegurado ya de que no procedían de la experiencia, sino que brotaban del entendimiento puro[30]. Los papeles póstumos de Kant confirman que él estuvo preocupado con el problema de la enumeración de los conceptos a priori primordiales antes de plantear siquiera, en la carta a Marcus Herz, la pregunta por su validez objetiva; se encuentran, en efecto, numerosos bosquejos de una lista de tales conceptos, algunos de los cuales tienen que datar de una fecha anterior a 1770, pues incluyen entre ellos al tiempo y al espacio[31]. Pero aunque aceptemos que Kant abordó la cuestión del inventario antes de plantear la de la justificación o »deducción« de los conceptos inventariados, hay poderosas razones para pensar que sólo pudo resolver aquélla después que hubo descubierto la clave para la solución de ésta[32]. Desde luego, como veremos en seguida, la lista de los conceptos puros primordiales (categorías) se basa en una cierta interpretación de la naturaleza y función de estos conceptos, a la que se llega en el curso de su justificación o deducción; sería raro que dicha interpretación hubiera sido descubierta por Kant antes de que encontrara la idea central de la deducción. Esta conjetura puede corroborarse con documentos. La colección de papeles póstumos conocida como el manuscrito de Duisburg contiene una hoja fechada, una carta de Bertram a Kant del 20 de mayo de 1775[33], en cuyo reverso Kant ha expuesto algunas de las ideas características de la deducción trascendental de las categorías; otras hojas del mismo manuscrito completan estas ideas, y su afinidad con la hoja fechada lleva a presumir que datan de aproximadamente la misma época[34]. Ahora bien, el texto de estas anotaciones hace pensar que Kant, al tiempo de redactarlas, o sea en el año 1775 ó 1776, aunque ya había descubierto la

[30] Ak., IV, 260.

[31] La R. 3930, que Adickes fecha en 1769, dice que »la idea del espacio es una noción del intelecto puro«; la filosofía de estos »conceptos del entendimiento puro« es la metafísica. Kant enumera los siguientes conceptos: »Existencia (realidad), posibilidad, necesidad, fundamento, unidad y pluralidad, todo y parte (todo, ninguno), compuesto y simple, espacio, tiempo, cambio (movimiento), sustancia y accidente, fuerza y acción y todo lo que pertenece a la ontología propiamente dicha«. (Ak., XVII, 352). Véase R. 3927 y 3941. Otras listas de conceptos puros primordiales, ya sin el tiempo y el espacio, en las R. 3988, 4476, 4155, 4276, 4700, 4715, todas en Ak., XVII. Véase asimismo la lista de la *Dissertatio*, Ak., II, 395. En los *Prolegómenos*, § 39, dice Kant que en su investigación de los elementos puros (no empíricos) del conocimiento humano, »logró sólo tras prolongada reflexión distinguir y separar con seguridad los conceptos puros elementales de la sensibilidad (espacio y tiempo) de aquéllos del entendimiento« (Ak., IV, 323).

[32] Sobre esto, cf. H. J. de Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano*, trad. de Ricardo Guerra, México 1962, pp. 79-86; véase Apéndice IX, p. 568.

[33] R. 4675, Ak., XVII, 648-653.

[34] Las R. 4674-4684 (Ak., XVII, 643-671) reproducen la parte del manuscrito de Duisburg atribuible a este período (hojas 7, 8, 10-18). Véase la edición prolijamente comentada de este manuscrito: Th. Haering, *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen 1910.

clave para una justificación de la validez objetiva de los conceptos primordiales del entendimiento, no estaba en posesión aún de la lista definitiva de estos conceptos; antes bien, serían las mismas ideas expuestas en el manuscrito de Duisburg las que, generalizadas, le permitirían establecer esa lista. Esta conclusión obtenida por Haering en su minucioso análisis del manuscrito de Duisburg y acogida por de Vleeschauwer en su gran comentario a la deducción trascendental confirma la tesis que dijimos se puede establecer por análisis directo de la propia *Crítica de la razón pura* y que desmiente al relato autobiográfico de Kant en el Prefacio de los *Prolegómenos*. El principio para el establecimiento de la tabla de las categorías (el llamado »Leitfaden« o »hilo conductor«) presupone la doctrina de la deducción trascendental; de ahí la dificultad invencible con que tropieza el lector de la *Crítica* cuando debe enfrentar la exposición de aquél antes de haber estudiado ésta. En los próximos capítulos procederemos a comentar la »Analítica de los conceptos« en el orden que me parece más natural, a saber, empezando por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, para continuar con la determinación de su inventario. Conviene, en todo caso, que el lector tenga desde un comienzo una visión de conjunto de estas doctrinas, por lo cual doy a continuación un breve resumen de las mismas.

Kant las desarrolla en el contexto de las nociones básicas de la disertación de 1770: el conocimiento humano procede de dos grandes fuentes, la sensibilidad y el entendimiento. Aquélla se define como nuestra capacidad de recibir representaciones (»la receptividad de las impresiones«), ésta como la facultad de conocer mediante esas representaciones un objeto (»espontaneidad de los conceptos«). La independencia entre sensibilidad y entendimiento en que tanto se insistía en la disertación deja paso ahora a la idea de una colaboración estrecha —y necesaria— entre ambos: »Mediante la primera nos es *dado* un objeto, mediante el segundo el objeto es *pensado* en relación con aquella representación«[35]. Kant ha comprendido que la impresión sensible presenta el objeto, pero no *como objeto;* para que se cumpla este último requisito imprescindible para la efectividad del conocimiento, es preciso *entender* las impresiones como presentaciones de objetos, lo cual supone a su vez que se *piense,* se *conciba* el objeto que ellas presentan. La intuición de la sensibilidad y el concepto del entendimiento constituyen pues los elementos del conocer, »de suerte que ni los conceptos, sin una intuición que de algún modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden suministrar un conocimiento«[36]. Intuiciones y conceptos, agrega Kant, pueden ser puros o empíricos. »Son *empíricos* cuando contienen sensación . . .; *puros* en

[35] KrV, A 50/B 74 [36] KrV, A 50/B 74.

cambio, cuando a la representación no se mezcla sensación alguna«. Como es obvio »sólo intuiciones o conceptos puros son posibles a priori«[37].

Dijimos que el propósito de la deducción trascendental era justificar la aplicación a objetos reales de los conceptos a priori del entendimiento humano. Parece justo que esta investigación vaya precedida del conocimiento de cuáles son estos conceptos —si es que existen. Tal vez por ello Kant estimó oportuno exponer antes de ella la doctrina del »hilo conductor«, que algunos comentaristas llaman la »deducción metafísica«[38] y que conduce a la fijación de la tabla de las categorías. Pero la deducción trascendental, tal como Kant efectivamente la desarrolla, no presupone en absoluto esta doctrina, ella basta por sí sola para establecer la necesidad —y por ende la existencia— de conceptos a priori y, al determinar su naturaleza y función dentro de la vida del conocimiento, proporciona la pista que Kant sigue en la llamada deducción metafísica. La justificación de la validez objetiva de los conceptos a priori se efectúa, como arriba sugerimos, a partir de una generalización apropiada del problema de la referencia de la representación a su objeto. Kant, como sabemos, sostiene que un objeto sólo puede hacérsenos efectivamente presente a través de la afección de nuestros sentidos. Pero, como dijimos, no puede por esta vía presentarse *como objeto.* La conciencia afectada sabrá de las impresiones que modifican su estado, pero estas impresiones, múltiples, pasivamente recibidas, no pueden constituir por sí solas la conciencia de un objeto. Aun la ocurrencia de que los datos de los sentidos son presentaciones de cosas no puede ser sugerida por esos datos, puros ruidos, presiones, olores, estados térmicos, manchas de color. La idea de objeto no puede ser un aporte de los sentidos a la conciencia sino una iniciativa de la conciencia que unifica y ordena los datos de la sensibilidad. En su intento de precisar el sentido y función de esa idea, Kant descubre que el objeto —para nosotros— no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos, en otras palabras, el término o correlato de nuestra actividad de unificación; esta actividad unificadora, a su vez, resulta ser indispensable para que la multiplicidad aportada por los sentidos se incorpore en ese sistema de percepciones enlazadas que llamamos la experiencia. Veremos que, para cumplir su papel, la actividad unificadora de la conciencia tiene que efectuarse según reglas estables. La posibilidad de la experiencia supone pues una actividad que enlaza conforme a ciertas reglas los datos de los sentidos y los refiere a la unidad de un objeto. Toda presentación sensorial de un objeto puede hacerlo presente en virtud

[37] KrV, A 51/B 75.

[38] Sobre la expresión »deducción metafísica«, véase Apéndice VII, p. 565.

de que es referida a él por esta actividad enlazadora; en virtud de ésta llega pues a haber algo así como un objeto sensorialmente presentado para nosotros, o, como dicen habitualmente los tratados de filosofía, tal objeto llega a *constituirse*. Las reglas de la actividad enlazadora de la conciencia son reglas de la constitución del objeto del conocimiento empírico; los conceptos de estas reglas de enlace son conceptos de los modos como los datos sensoriales son referidos a su objeto, conceptos de las distintas formas de unidad que la multiplicidad sensible adquiere en él. Como todo objeto empírico es constituido conforme a esas reglas, estos conceptos son universalmente aplicables a tales objetos, son conceptos de los modos universales de unidad del objeto empírico, o, lo que es lo mismo, conceptos de aquello en virtud de lo cual es objeto, conceptos de la objetividad empírica como tal. Los conceptos de que hablamos no pueden proceder de la experiencia, pues la posibilidad de ésta depende de ellos. Son pues conceptos a priori, y la meditación bosquejada demostraría la necesidad de conceptos a priori para que existan conocimientos empíricos, así como la aplicabilidad universal de dichos conceptos a los objetos de este género de conocimientos. Ella establece además cuál es la función de estos conceptos en la constitución del objeto del conocimiento empírico: regulan los actos que unifican los datos de los sentidos refiriéndolos a la unidad del objeto. El acto de la mente en virtud del cual una multiplicidad de representaciones es referida a una unidad es el acto de juicio[39]. Los conceptos a priori cuya aplicación a los objetos empíricos queda justificada de esta manera serían pues conceptos de los diversos modos como el acto de juicio introduce unidad en lo múltiple, conceptos de las diversas »funciones de la unidad en los juicios«[40].

Esta es la idea rectora de la llamada »deducción metafísica«, o sea, de la reflexión conducente a descubrir la lista completa de los conceptos a priori (primordiales) objetivamente válidos. Para formar esta lista bastaría tener una tabla completa de los tipos de enlace que el juicio introduce en las representaciones sobre las que se ejerce, y Kant cree encontrar las bases para dicha tabla en las clasificaciones de los juicios propuestas por la lógica tradicional. No podríamos decir más sobre esta importante doctrina de Kant, sin vernos envueltos en seguida en las discusiones que ha suscitado casi desde la hora de su publicación. Quede pues su explicación detallada para el capítulo reservado al efecto. Por ahora, debemos retener lo que va dicho sobre el problema a que responde y el carácter de la solución que le da. Se trata de hacer un inventario completo de los conceptos a priori objetivamente válidos. Kant se limita a buscar la lista de los conceptos

[39] KrV, A 69/B 94. [40] KrV, A 69/B 94.

primordiales, esto es, irreductibles a otros, pues con ella como base puede completarse luego la lista de los conceptos que derivan de éstos, por combinación, etc. Para asegurar que la lista sea completa hay que establecerla a partir de un principio. Ofrece tal principio nuestro conocimiento de la naturaleza y función de los conceptos a priori. Este conocimiento se ha obtenido, como vimos, en el curso de la deducción trascendental de los conceptos a priori, es decir, de la investigación encaminada a justificar la aplicación de tales conceptos a objetos. Esta investigación exhibe la intervención en la constitución del objeto del conocimiento empírico, de actos gobernados por reglas cuyos conceptos tienen que ser a priori. Estos son actos de introducir unidad en la multiplicidad sensible, de modo que ellos son o envuelven actos de juicio. Los conceptos de las reglas que los gobiernan son pues conceptos de los tipos de unidad que establecen los juicios, y una clasificación exhaustiva de los juicios desde este punto de vista tiene que proporcionar el inventario completo que buscamos. A cada clase de juicio distinguida según el modo de unidad que establece, corresponderá un concepto a priori primordial objetivamente válido. A éstos conceptos a priori primordiales Kant los llama *categorías*.

3

Kant dice que su »analítica de los conceptos« no es, como el nombre podría hacer esperar, una descomposición del contenido de los conceptos que se presenten, con el fin de volverlos más nítidos, sino »la hasta ahora rara vez intentada *descomposición de la misma facultad del entendimiento*«[41]. Esta manera de caracterizar la investigación de que queremos ocuparnos nos pone ante dos grupos de problemas previos. Uno se refiere a la naturaleza y método de la investigación que Kant lleva a cabo: ¿se trata de una investigación de psicología? ¿o diremos que es una investigación de lógica? Y ¿cuál es su método? ¿procede por observación empírica o por construcción a priori? El otro grupo de problemas aludido concierne a los supuestos conceptuales de la investigación emprendida. Ya la sola descripción del propósito de una »analítica de los conceptos« emplea nociones que son todo menos transparentes: ¿qué es la »facultad del entendimiento«? ¿qué lugar le corresponde en un sistema de las facultades humanas? Y sobre todo ¿qué significado debemos atribuir al término básico »facultad«? Una respuesta al segundo grupo de preguntas no puede ser del todo independiente de la que demos al primero. Comenzamos pues por éste.

La »analítica de los conceptos« no puede ser una investigación

[41] KrV, A 65/B 90.

empírica; pues si lo fuera no estaría en condiciones de resolver las dos cuestiones que constituyen su tarea propia: cuáles son todos los conceptos a priori primordiales del conocimiento humano y cómo se justifica su aplicación a entes reales. Kant previene expresamente contra el intento de buscar empíricamente una respuesta a estas cuestiones. Es posible, sin duda, examinar el ejercicio efectivo del entendimiento en la experiencia y pensar bajo diversos conceptos las distintas funciones que exhibe; mientras más dure nuestro examen y más agudo sea, más completa resultará la lista de estos conceptos. Pero si la investigación se desarrolla de esta manera, nunca podremos estar seguros de que ha sido completada. Los conceptos así descubiertos, a medida que las circunstancias lo permiten, no presentan ningún orden ni unidad sistemática, aun cuando se los agrupe, con algún método, según sus afinidades, o su grado de complejidad o simplicidad. Por ello, Kant estima necesario para lograr el inventario completo de los conceptos a priori primordiales que se disponga de un principio único, que permita asignar a cada uno de estos conceptos su lugar en un esquema sistemático previo y certificar así cuando su tabla está completa[42]. En cuanto a la justificación o »deducción« del empleo de estos conceptos en el conocimiento de objetos, es claro que no puede lograrse por vía empírica, investigando por ejemplo, cuándo y cómo surgen en la vida mental, o qué casos particulares confirman su aplicabilidad. Cualquiera que sea su origen, no puede él garantizarnos su validez objetiva universal, ni podemos cerciorarnos de ella porque aquí o allá se exhibe un objeto al cual parecen aplicables. La »deducción«, dice Kant, siguiendo en esto el vocabulario jurídico de su tiempo, concierne la cuestión de derecho, no la cuestión de hecho. Y el derecho de los conceptos a priori a ser aplicados en el conocimiento de cosas no puede probarse invocando el hecho de que en cierto número, forzosamente finito, de casos particulares efectivamente se los aplica. »Entre los variados conceptos que forman el sumamente complejo tejido del conocimiento humano, hay algunos destinados a un empleo puramente a priori, con entera independencia de toda experiencia; y su derecho a ser empleados así requiere siempre una deducción. Pues ya que las pruebas empíricas no bastan para justificar esta clase de empleo, tenemos que afrontar el problema de cómo estos conceptos pueden referirse a objetos que no obtienen de ninguna experiencia«. »La explicación de la manera cómo los conceptos pueden referirse así a priori a objetos la llamo su deducción trascendental; y distingo de ella una deducción empírica que muestra la manera cómo un concepto es adquirido a través de la experiencia y de la reflexión sobre la experiencia, y que por lo tanto no concierne

[42] KrV, A 67/B 92.

a su legitimidad, sino sólo al modo como se origina de hecho«[43]. Una tal »deducción empírica« —que en rigor no debiera llamarse así, conforme a la acepción jurídica en que Kant emplea el vocablo— ha sido ensayada por Locke para todas las nociones básicas del pensamiento humano. Sus estudios han sido en general valiosos, pero como intento de justificar el empleo objetivo de los conceptos a priori, o sea, de »deducirlos«, son »completamente inútiles« y suponen una incomprensión »de la muy peculiar naturaleza de este género de conocimientos«[44].

Por estas razones no podemos entender que la »analítica de los conceptos« sea una investigación de psicología empírica, aunque algunos pasajes suyos luzcan esta apariencia. Examinaremos más tarde qué interpretación hay que dar a tales pasajes y comprobaremos si es efectivo, como se ha dicho, que en ellos la *Crítica* de Kant adopta una orientación »psicologista«. Lo dicho debe bastar para ver que tal pretendido psicologismo no es compatible ni con las metas que la analítica de los conceptos se propone ni con las declaraciones expresas de Kant acerca del método que hay que seguir para alcanzarlas. Por otra parte, parece natural que una »descomposición de la facultad del entendimiento« humano sea un capítulo de la ciencia psicológica. Si no puede serlo de la psicología empírica ¿lo será entonces de la psicología racional? Recordemos que esta disciplina pretende ofrecer un conocimiento a priori de la naturaleza y atributos de los espíritus y en especial del alma humana. Quiere pasar por una ciencia apriorística sobre un cierto género de entes, y constituye por esto una rama de la metafísica especial. Pero la analítica de los conceptos está destinada a resolver dos grandes cuestiones previas a la constitución efectiva de una ciencia metafísica, y mientras no se hayan resuelto estas cuestiones todas las ramas de esta ciencia permanecen suspendidas[45] y en tela de juicio. Atribuir a una de estas ramas la investigación acerca de esas cuestiones previas conferiría a la obra crítica de Kant un notorio carácter circular; el círculo sería tanto más vicioso cuanto que una consecuencia de la »analítica de los conceptos« es la destrucción de toda pretensión científica de la psicología racional: no cabe conocer a priori los espíritus, pues ellos no son objeto de una experiencia posible.

Parece ocioso discutir si la analítica de los conceptos forma parte de la psicología empírica o de la psicología racional, puesto que Kant la ha incluido en una división de su obra que lleva el nombre de otra venerable rama del saber. La analítica de los conceptos es en efecto la primera de las dos partes de lo que Kant llama la »Analítica trascendental« que junto con la »Dialéctica trascendental« forman una

[43] KrV, A 85/B 117.
[44] Ak., IV, 278.
[45] KrV, A 87/B 119.

disciplina denominada »Lógica trascendental«. Puesto que la lógica ha sido tradicionalmente la ciencia del pensamiento, y el entendimiento es la facultad de pensar, no es tan inusitado que »la descomposición de la facultad del entendimiento« interese a la lógica. Por otra parte, es claro que si esta »facultad« se concibe como una aptitud o disposición del alma humana, la lógica que se ocupe de ella caerá bajo la tuición de la psicología. Nuestra discusión anterior impide que aceptemos este resultado. Ello nos llevará luego a revisar la interpretación del concepto kantiano de »facultad«, cuyo empleo en la propia crítica y cimentación de la posibilidad de un conocimiento metafísico nos prohibe entenderlo en un sentido psicológico, empírico o a priori. La »lógica« de que forma parte la analítica de los conceptos no es pues una dependencia de la psicología. Pero tampoco es una rama de la lógica ordinaria, la llamada lógica formal. Kant la distingue de ésta apellidándola »trascendental«. En la Introducción comentamos el origen de este término y los significados que adopta en los escritos de Kant. El pasaje en que Kant introduce la noción de una lógica trascendental y la contrasta con la lógica corriente, contiene una de las definiciones más precisas de este término en su acepción final y propiamente kantiana. »Trascendental« no es cualquier conocimiento a priori, sino aquel »en virtud del cual sabemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicados o son posibles puramente a priori«. El conocimiento trascendental concierne pues »la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori«[46]. Esta definición hace ver la necesidad de una »lógica trascendental« y su diferencia de la lógica ordinaria. Esta última es según Kant la ciencia de las reglas del entendimiento en general, y no tiene en cuenta el contenido y naturaleza de sus conceptos, sean ellos empíricos o a priori. Una lógica trascendental en cambio, por lo que venimos de ver, se ocuparía de las leyes del entendimiento sólo en cuanto éste es capaz de pensar a priori; contendría pues »sólo las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluyendo todos aquellos conocimientos que tienen contenido empírico«[47]. La constitución de la disciplina así concebida se vuelve inevitable si existen conceptos que se refieran a priori a sus objetos. Pero en la obra de Kant, la demostración de que tales conceptos existen es la principal tarea de una lógica trascendental, que ésta debe abordar en la primera sección de su primera parte, la »analítica de los conceptos«. Por esto introduce la noción de la lógica trascendental como la pura idea de una ciencia, que conquistará

[46] KrV, A 56/B 80. La introducción de la segunda edición define »trascendental« de un modo equivalente: »Llamo *trascendental* todo conocimiento que no se ocupa de objetos, sino más bien de nuestro modo de conocerlos, en cuanto ha de ser posible a priori« (B 25).

[47] KrV, A 55/B 80.

su realidad si cumple con éxito esa primera tarea. »En la expectativa pues de que quizás pueda haber conceptos que se refieran a priori a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos del pensamiento puro, conceptos, por tanto, que no son de origen empírico ni estético, anticipamos la idea de una ciencia del conocimiento puro del entendimiento y de la razón, mediante el cual pensamos objetos enteramente a priori. Tal ciencia, que determinaría el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*, porque se ocupa únicamente de las leyes del entendimiento y la razón, pero sólo en cuanto se refieren a priori a objetos, y no, como la lógica general, a conocimientos empíricos y racionales puros, sin distinción«[48].

En todo caso, la lógica trascendental, lo mismo que la lógica ordinaria, tiene que ser una ciencia a priori. Nadie como Kant ha defendido la aprioridad y autonomía de la lógica; deben eliminarse de ella todas esas observaciones psicológicas sobre los modos de evitar el error, que solían incluirse en los manuales de la época, y que Kant relega a lo que llama »lógica aplicada«. Una lógica general pura debe hacer abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales se ejerce el entendimiento, »por ejemplo, de la influencia de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder del hábito, la inclinación, etc.«; »una lógica general pero pura tiene que ver con puros principios a priori y es un *canon del entendimiento* y de la razón, pero sólo en lo que concierne al aspecto formal de su empleo, cualquiera que sea su contenido (empírico o trascendental)«[49]. »Como lógica pura no tiene principios empíricos, por tanto no obtiene nada (como se ha creído a veces) de la psicología, la cual no ejerce ninguna influencia sobre el canon del entendimiento. Es una doctrina demostrada y todo en ella debe estar asegurado completamente a priori«[50].

La aprioridad de la lógica no es más que una consecuencia de su autonomía, que no hace sino reflejar la autonomía del pensamiento mismo. Esta a su vez es una condición necesaria para que el pensamiento pueda cerciorarse de su propia verdad. »Para juzgar con universalidad y objetividad y apodícticamente, la razón tiene que estar libre de factores subjetivamente determinantes; pues si la determinaran, el juicio sería como éstos contigente, dependiendo de las causas subjetivas de ellos. Así, pues, la razón es a priori consciente de su libertad en los juicios objetivos necesarios, esto es, de que sólo la referencia al objeto es el fundamento de ellos«[51]. Pero esta autonomía del pensamiento que se refleja en la disciplina que sistematiza las

[48] KrV, A 51/B 81 sq.

[49] KrV, A 53/B 77.

[50] KrV, A 54/B 78.

[51] R. 5413, Ak., XVIII, 176.

leyes formales universales de sus actos, tiene que transferirse con tanta más razón a la doctrina de su uso a priori; ésta, la lógica trascendental, trata precisamente de aquel aspecto del ejercicio del pensamiento en que se manifiesta en forma eminente su autonomía, aspecto que no podría existir sin ésta y que no puede faltar si ella es efectiva. La tesis de la reflexión 5413 recién citada reaparece por esto en la reflexión 5441 referida expresamente al conocimiento a priori: »Sólo el entendimiento (y la voluntad, en cuanto puede ser determinada por el entendimiento) es libre y una pura autoactividad, que no es determinada por nada fuera de ella misma. *Sin esta espontaneidad inmutable no conoceríamos nada a priori,* pues estaríamos determinados a todo, y nuestros pensamientos mismos estarían sujetos a leyes empíricas«[52]. La lógica trascendental o doctrina de las leyes de esta »espontaneidad inmutable« capaz de concebir a priori, tiene que ser también ella una disciplina apriórica, independiente de toda otra rama del saber, de las empíricas porque no podrían fundar su aprioridad, de las aprióricas porque ella misma es la llamada a fundamentarlas.

La manera cómo hemos justificado el carácter a priori de la »lógica trascendental« y, con ello, de esa división suya que es la »analítica de los conceptos«, nos ayuda a entender mejor el sentido de su tarea y el método de que Kant se vale para cumplirla. Consideremos sólo el método de la deducción trascendental, ya que ella según vimos, da la clave para la llamada »deducción metafísica«, y la operación que permite completar esta última, la apelación a la tabla de los juicios de la lógica ordinaria, es, cuando menos, de una legitimidad discutible. En verdad, sólo un estudio detenido de la deducción trascendental puede darnos una idea precisa de su método; pero conviene tener de éste a lo menos una idea general antes de abordar dicho estudio en el próximo capítulo. La ocurrencia genial de Kant ha consistido, como vimos, en justificar la validez objetiva de los conceptos a priori exhibiendo cómo participan necesariamente en la aprehensión de los datos sensibles como presentaciones de objetos, o sea, en la constitución del objeto empírico. Si no cuestionamos el hecho y por ende la posibilidad del conocimiento empírico, podremos certificar la existencia de conceptos a priori y su validez dentro de los límites de la citada posibilidad. La deducción trascendental, como la dialéctica platónica[53], parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones que lo posibilitan. Sin embargo, no se trata aquí de construir una hipótesis que dé cuenta de un efecto conocido que queremos explicarnos. Lo característico de la deducción trascendental, que la distingue de los procedimientos puestos en obra por algunos pensadores postkantianos

[52] R. 5441, Ak., XVIII, 182 sq.; yo subrayo.
[53] Véase *República*, VII, 533 c-d.

para resolver supuestamente mejor el mismo problema, es que su marcha no genera nociones facticias, diseñadas *ad hoc* para allanar contradicciones o colmar lagunas ostensibles en el terreno de que se parte o a lo largo del camino que se sigue; la deducción trascendental descubre sólo representaciones que aparecen como conocidas desde siempre, pero que ahora se precisan y encuentran su lugar y su función en el concierto de las otras; aquí, como en la filosofía heredada, se habla de concepto y de juicio, del yo, del objeto, pero el curso mismo de la meditación y sus exigencias permiten esclarecer por fin el sentido de estos términos. Partiendo de la condición más general de una representación sensible —vale decir, que sea temporal— y del requisito más elemental para que se haga consciente —a saber, la unidad de sus elementos, la cual supone a la vez la unificabilidad de los mismos— la deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto, y que ésta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí que la reflexión nos revela está envuelta en la posibilidad misma de nuestro punto de partida, tuvo pues que estar dada ya desde el comienzo de nuestro camino, y éste se nos aparece entonces como nada más que el proceso por el cual la conciencia de sí hace explícita para sí su propia articulación interna. Este carácter de la deducción trascendental da origen a ese como aire de observación introspectiva que asume en algunos pasajes y ha engendrado la creencia de que podría tratarse de una investigación de psicología empírica. Pero la deducción trascendental no es, como la psicología introspectiva, un simple tomar nota de hechos de conciencia; aunque implicadas en cada acto efectivo de pensar, las estructuras que ella hace explícitas constituyen, como hemos dicho, la *posibilidad* del pensamiento; porque el pensamiento en su ejercicio efectivo supone una conciencia de su propia posibilidad, dicha conciencia puede cristalizar en la doctrina que Kant bautiza »lógica trascendental«. Como explicitación de una conciencia de *posibilidades,* dicha doctrina no es empírica, sino a priori; no tiene que esperar los hechos a que se refiere, porque cada uno de éstos no podrá menos que actualizarlas. Como cada acto del entendimiento implica su posibilidad y remite a ella, puede tomarse pie en él para desarrollar la deducción trascendental; pero ésta no es introspección que consigne meramente el contenido de hecho de ese acto, sino toma de conciencia de las condiciones a priori envueltas en él.

La deducción trascendental descansa pues en la autoconciencia de las posibilidades del espíritu, que se ocupa de hacer transparentes en su mutuo condicionamiento. Continúa así la empresa iniciada con la llamada »exposición metafísica« del espacio y el tiempo. Hemos interpretado esta empresa como una ejecución del programa de reforma de la metafísica anunciado en 1764, en el escrito *Sobre la nitidez de*

los principios de la teología natural y de la moral. Ahora podemos entender mejor la confusión en que incurrió Kant en su primer anuncio de este programa. Dijo allí que la metafísica debía basarse en »una segura experiencia interna, es decir, en una conciencia inmediata y evidente«[54]. Nuestro estudio de la exposición metafísica del espacio y el tiempo y nuestra descripción sumaria del método de la deducción trascendental nos han mostrado que Kant apoya en una »conciencia inmediata y evidente« las piezas decisivas de su nueva fundamentación de la metafísica, pero esta conciencia no constituye lo que propiamente cabe llamar una experiencia. La experiencia interna es un conocimiento de los estados efectivos de la mente, pero Kant apela a la autoconciencia de sus posibilidades. Su gran descubrimiento ha sido, como vimos al hablar del espacio y el tiempo, que cada actualización parcial de una de estas posibilidades implica una conciencia de ellas en su unitaria totalidad. En esta conciencia afinca Kant sus investigaciones: obviamente no se trata de una conciencia empírica, aunque va envuelta en cada experiencia. Faltaría evidenciar la efectividad de tal conciencia; me parece que lo hemos logrado en el caso del espacio y el tiempo y tocaría a la propia deducción trascendental hacerlo en el caso más general que le interesa. De todos modos, aquí como allá, la conciencia misma tiene que ser su propio testigo, no pudiendo apelarse a una instancia superior que la garantice.

Hemos sugerido que podía verse un carácter distintivo de la vida del espíritu en esta peculiaridad de la conciencia, en virtud de la cual ella comprende cada uno de sus actos o estados efectivos como la realización de una posibilidad suya universal. Esta sugestión se aclarará y confirmará si podemos utilizar esta peculiaridad de la conciencia para dar una interpretación aceptable al concepto kantiano de facultad *(Vermögen).* Este concepto procede de la ontología tradicional. »Toda sustancia existente actúa« —escribe Baumgarten en su compendio de metafísica— »tiene por lo tanto la posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si la sustancia padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es (la potencia pasiva, la capacidad) la *receptividad*«[55]. En varias notas al margen de su ejemplar del libro de Baumgarten, Kant rechaza la identificación de facultad y fuerza: »Facultad y fuerza, potentia—actus. La fuerza actúa, la facultad no«[56].

[54] Ak., II, 286.

[55] Baumgarten, *Metaphysica,* Halle 1757, § 216; reproducido en Ak., XVII, 72.

[56] R. 3584 (Ak., XVII, 72). Cf. PMV, 58: »*Facultad y fuerza* son cosas distintas. La facultad representa sólo la posibilidad de la fuerza. Entre facultad y fuerza se sitúa el concepto de *conatus,* de esfuerzo (Bestrebung) «. Este distingo entre *facultad* y *fuerza* había sido introducido ya por Wolff en su *Metafísica alemana* (1720), §§ 117. 120; debo esta referencia a Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Hildesheim 1964, p. 163 - Cf. Wolff, *Ontología,* §§ 716 y 722.

»La facultad es la posibilidad interna de una fuerza«[57]. »La sustancia, en cuanto contiene la razón suficiente de un accidente determinado, actúa; en cuanto contiene la razón de accidentes en general, posee una fuerza. Esta es o internamente suficiente o insuficiente; en este último caso es meramente una facultad«[58]. La enmienda a Baumgarten no afecta en todo caso la esencia de la definición ontológica de *facultad,* su radicación en una sustancia. Es claro que todavía en la disertación, si se habla de una facultad de pensar, se entiende que se trata de virtualidades ínsitas en el alma o sustancia espiritual[59]. En cuanto al distingo que hemos visto hacer a Baumgarten entre *facultad* o posibilidad de actuar y *receptividad* o posibilidad de padecer, con arreglo al cual no podríamos hablar de una *facultad* de intuición sensible, Kant lo respeta no solamente en la disertación, sino también en la *Crítica,* y hasta lo reproduce claramente en un escrito de sus últimos años, la *Antropología en sentido pragmático.* Escribe

[57] R. 3582 *(Ibid.).*

[58] R. 3588 (Ak., XVII, 75). Cf. también R. 5864 (Ak., VII, 371 sq.) transcrita en la nota 66.

[59] Los conceptos con que la *Disertación* de 1770 piensa los principios del conocimiento humano proceden de la filosofía tradicional y se ajustan a las definiciones de los compendios en boga. El entendimiento o potencia activa del ente que conoce se opone a su potencia pasiva o sensibilidad. Esta es propia sólo del ente finito, pues sólo éste tiene la posibilidad de padecer. Las modificaciones del estado representativo del ente finito por afección de su sensibilidad dependen, claro está, del ente que causa la afección, pero están determinadas también por las condiciones propias de la receptividad afectada, los principios del tiempo y el espacio. Esta doctrina concuerda plenamente con la definición general de receptividad, como la formula, por ejemplo, Crusius: »La constitución de un objeto, en virtud de la cual puede recibir una acción y es apto para determinar en alguna medida lo que esa acción cause, se llama la *receptividad o capacidad del objeto.* Según esto, ninguna causa puede actuar más allá de lo que la receptividad del objeto lo permite«. (Crusius. *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* 2ª ed., Leipzig 1753, p. 114). El esquema metafísico que hemos descrito sólo puede mantenerse si es posible un conocimiento intelectual puro de las cosas en sí, como parece sostener la disertación de 1770. En cuanto esta posibilidad se cuestiona, el esquema es puesto en tela de juicio y no puede ya adoptarse como base de la investigación crítica que va a decidir sobre esa posibilidad. Toda esperanza de restaurar el esquema debe darse finalmente por perdida si el resultado de esa investigación es, en este respecto, negativo. Si a pesar de todo Kant insiste en mantener los conceptos básicos de facultad y receptividad, tenemos que entenderlos, dígalo él o no, de una manera que no presuponga el esquema metafísico aludido, ni la conocibilidad de las cosas en sí. Caben dos alternativas, exploradas en lo que sigue: o bien las posibilidades que mientan estos conceptos se definen por los hechos en que se actualizan, en cuyo caso ellos serán conceptos empíricos; o bien, se trata de posibilidades conocibles como tales *por sí mismas,* más allá del conocimiento de sus realizaciones, aunque no se conozca una sustancia que les sirva de base. En este último caso hay un concepto a priori de estas posibilidades, y en él puede cimentarse una metafísica de nuevo cuño, que, instaurada *de facto* por Kant, justificarán y perfeccionarán los filósofos postkantianos Fichte, Schelling, Hegel.

aquí: »En lo que respecta al estado de las representaciones, mi mente (*Gemüt*) es *activa* y muestra *facultad (Vermögen)* o es *pasiva* y *consiste en receptividad (Empfänglichkeit)*«[60]. Sin embargo, no obstante, la manifiesta voluntad de Kant de retener el distingo tradicional, que oponía la facultad activa, a la receptividad o capacidad pasiva, una y otra vez se le escapan frases de la pluma en que »facultad« es equiparado a »capacidad« o en que se llama »facultad« a la sensibilidad[61]. ¿Atribuiremos estos pasajes a un descuido de Kant, veremos en ellos nuevos ejemplos de su tan comentada irresponsabilidad terminológica? ¿O concluiremos que la marcha de su pensamiento lo ha llevado a una situación en que el citado distingo ya no puede sostenerse, no siendo viable entender el concepto de facultad de manera que excluya de su esfera la capacidad humana de intuición sensible? La primera alternativa es sin duda la más fácil: imputar las dificultades de un texto a defectos de redacción es un seguro método para ahorrarse complicaciones. Si nos inclinamos, no obstante, a la segunda, no es por un prurito de creárnoslas, sino porque creemos que en el pensamiento de Kant ha tenido que producirse un cambio en el sentido mismo del concepto de facultad, desde que el planteamiento del problema crítico lo hizo inutilizable en su antigua acepción de posibilidad de actuar de una sustancia. En efecto, si, digamos, la analítica de los conceptos, cuando se presenta como »descomposición de la *facultad* del entendimiento«, concibiera este término en el referido significado tradicional, se estaría definiendo a sí misma desde la partida como un capítulo de la ciencia que se ocupa de la sustancia a que tal facultad pertenece, o sea, de la psicología racional. Vimos que esta interpretación es inaceptable por dos razones: porque la psicología racional está en tela de juicio, con toda la metafísica, hasta que la analítica

[60] Ak., VII, 140.

[61] »Ambas facultades o capacidades« llama en KrV, A 51/B 75 a sensibilidad y entendimiento. »Hay tres fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de la experiencia«, dice en KrV, A 94, y prosigue: »Todas estas facultades ...«; la primera de ella es la sensibilidad. Y en el propio pasaje de la *Antropología* citado en la nota anterior se dice luego que »las representaciones con respecto a las cuales la mente se comporta pasivamente ... pertenecen a la facultad sensitiva de conocimiento *(zum sinnlichen ... Erkenntnisvermögen)*«, llamada también »facultad cognoscitiva inferior« (Ak., VII, 140). Y más adelante en la misma obra escribe: »La sensibilidad en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones en la intuición) contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación*. El primero es la facultad de intuición en presencia del objeto...« Habla en seguida de la »mera facultad de percepción (de la intuición empírica)« (Ak., VII, 153). Por otra parte, hay pasajes de los escritos críticos en que Kant pone aparentemente cierto cuidado en evitar hablar de una »facultad de la sensibilidad«; así en KrV, B 150 se refiere a la »receptividad de la capacidad de representación« *(Vorstellungsfähigkeit,* en vez del término habitual *Vorstellungsvermögen);* cf. también KrV, A 19/B 34.

de los conceptos cumpla su tarea, y porque, ejecutada ésta, se llegará a la conclusión de que la psicología racional no es posible como ciencia. Es claro, por lo demás, que »sustancia« y »acción de una sustancia« son conceptos ontológicos a priori, de esos que la analítica *de los conceptos está llamada a justificar. ¿Cómo podría entonces* tomarlos como base para la realización de su propia empresa?[62] Nuestra cita de la *Antropología* es reveladora; en ese pasaje, que parece a primera vista una paráfrasis de las definiciones de *facultad* y *receptividad* dadas por Baumgarten, Kant se cuida de referir estos conceptos a una sustancia; la actividad y pasividad en el estado de las representaciones y la facultad y receptividad que exhiben no pertenecen al alma, como habría dicho Baumgarten, sino al *Gemüt* (ánimo, mente), término neutro que Kant utiliza para evitar precisamente los compromisos metafísicos que envuelve la mención de una sustancia. »Se entiende por *Gemüt* —había escrito a Sömmering el 10 de agosto de 1795— sólo la *facultad (animus)* que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia *(anima)* en su naturaleza enteramente diversa de la materia, de la cual se hace abstracción, con lo que se gana que cuando hablamos del sujeto pensante no necesitamos penetrar en la metafísica«[63].

Pero, si no nos es lícito entender el concepto crítico de facultad en su acepción ontológica tradicional ¿cómo hemos de entenderlo? El término se utiliza para designar grupos de posibilidades de la vida mental, así la posibilidad de pensar conceptualmente es referida a la facultad del entendimiento, la posibilidad de figurar objetos ausentes

[62] *Klaus Reich, en Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel (Berlín 1932), p.* 28, señala que Kant utiliza en la deducción trascendental conceptos ontológicos primordiales (categorías) o derivados que la propia deducción está llamada a justificar, y que los usa aparentemente en infracción de los límites que les prescribirá esa justificación. Tales conceptos son espontaneidad, actividad, receptividad, afección, etc. Pero, según este autor, cuando Kant habla aquí de *acto, facultad, espontaneidad* se limita a llevar a cabo un »análisis lógico de la conciencia de mí mismo en el pensamiento *yo pienso* (cogito)«. Los conceptos puros del entendimiento se emplearían en este caso »sólo *para designar (zur Bezeichnung)* el contenido de la conciencia de mi pensar en general«, *no »como categorías«, es decir, como »conceptos de un* objeto, en virtud de los cuales *su intuición* se considera como determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juicio... Demostramos esto simplemente —prosigue Reich— diciendo que sostener que los usamos como categorías sería incurrir en una contradicción, pues en la mera conciencia de mi pensar en general hago abstracción de toda forma de intuición de mí mismo. Así entendida la conciencia de mi espontaneidad ciertamente no significa un conocimiento de la acción causal de un ens noumenon (intelligentia)...« (pp. 29 sq.).

[63] Ak., XII, 32 n. Vemos que aquí el *Gemüt,* que según el pasaje citado de la *Antropología* en su actividad »muestra facultad« y en su pasividad »consiste en receptividad«, es caracterizado como tal y en general como una *facultad;* no es raro, pues, que Kant haya terminado descuidando el distingo entre los términos *facultad* y *capacidad.*

a la facultad de la imaginación. En general, se trata de posibilidades de acción, que encuentran su contrapartida en posibilidades de pasión referidas a una receptividad o capacidad. En sus últimos escritos, Kant tiende, como hemos dicho, a no ser tan estricto en la distinción de estos vocablos, y a referir a una »facultad« también las posibilidades de este último género. En todo caso, lo esencial es esto: las acciones y pasiones de que se habla no pueden ya entenderse desde una sustancia que las ejerza o las padezca, pues el conocimiento de tal sustancia en la base de la vida mental primero es puesto en cuestión y luego vedado. Es menester entonces que las acciones y pasiones aludidas se conozcan por sí mismas, que se hagan manifiestas como tales en la vida de la conciencia. Ahora bien, es obvio que los términos acción y pasión, actividad y pasividad pueden y suelen emplearse para distinguir procesos conscientes, cuyo carácter es inmediatamente discernible; diremos sin titubear que es pasiva la conciencia de un olor o de un ruido sentidos, activa en cambio la conciencia de multiplicar mentalmente o de hacer una pregunta. Podemos definir la facultad y la receptividad como la posibilidad de estos diversos géneros de conciencia; dicha posibilidad está dada, sin duda, si existen actualizaciones suyas. De este modo, no necesitamos referir la facultad a una sustancia en que esté radicada, pues la comprendemos directamente desde los hechos de conciencia en que se manifiesta. La facultad vendría a ser entonces una duplicación ideal de los actos en que se ejerce, o en otras palabras, un término cómodo para designar de un modo unitario la pluralidad de esos actos. Conviene recordar que Platón ha definido así la noción de δύναμις, antecedente directo del término latino *facultas*. »Diremos que las δύναμεις son ese género de entes, con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo... En las δύναμεις considero sólo aquello para lo cual están y lo que efectúan, y en ello me baso para dar su nombre a cada una, y a la que está dispuesta para lo mismo y efectúa lo mismo la llamo la misma, y a la que está dispuesta para otra cosa y efectúa otra cosa, la llamo otra«[64]. Kant hace consideraciones análogas sobre el concepto de »*Grundkraft*« o »fuerza fundamental«, a que la ciencia natural física y psicológica de la época acostumbraba a referir los procesos activos de un mismo género. »De una *Grundkraft* (dado que no la conocemos más que por la relación de una causa a su efecto) no podemos dar otro concepto ni hallar otro nombre, que el que se toma del efecto y expresa justamente sólo esta relación«[65]. El concepto platónico de una δύναμις o el kantiano de una *Grundkraft*, definidos como principios de posibilidad de efectos empíricos, identificables por sus manifestaciones de hecho, son, sin duda, conceptos empíricos, formados por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre estos efectos que se quiere remitir a la δύναμις o *Grundkraft* en cuestión. Pero si el concepto crítico de facultad fuese sinónimo o afín a éstos, no podría ponerse en la base de la analítica de los conceptos o, en general, de la *Crítica de la razón pura*[66]. Si la interpretación ontológica tradicional de este concepto hacía de esta obra un capítulo de la psicología racional, la nueva interpretación propuesta la convierte en una rama de la psicología empírica. En efecto, si la »facultad del entendimiento« no fuera más que la posibilidad de pensar, conocida inductivamente a partir del hecho de que se piensa, la »descomposición« de dicha facultad emprendida en la analítica de los conceptos no podría tener otra base que la investigación empírica de este hecho, la observación de los actos de pensar. Si, por el contrario, la analítica ha de ser posible a priori, tiene que ser a priori también el concepto con que definimos su tema[67]; no puede tratarse, sin embargo, de un concepto a priori de esos cuya legitimidad se cuestiona y que toca a la analítica justificar; para que la investigación confiada a la analítica pueda de veras llevarse a cabo, tenemos que poder pensar el campo en que se desenvuelve con un concepto que exhiba de suyo la garantía de su propia aprioridad y legitimidad. Tal es el requisito que debe cumplir la noción de »facultad del entendimiento« y en general el concepto crítico de facultad. No lo cumple, evidentemente, el concepto de una posibilidad inferida de los hechos en que se actualiza, pero sí, en cambio, el concepto de una posibilidad conocida directamente como tal. Tal es el concepto de una *posibilidad autoconsciente*, que vimos a Kant descubrir en su análisis de las representaciones del tiempo y el espacio y que, según acabamos de mostrar, es un supuesto del método de la deducción trascendental. El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, tampoco la posibilidad como se revela simplemente en el hecho, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, de esas que hemos

[64] *República*, v, 477 b-d. [65] Ak., VIII, 180.

[66] Kant conoce claramente este distingo entre la conciencia de la facultad, o conciencia a priori de una posibilidad, y la conciencia de la fuerza activa, reconocible a posteriori en sus efectos. Escribe en la R. 5864: »La lógica, que expone las reglas objetivas de la facultad de conocer, y la ética que hace lo mismo con respecto a la facultad de apetecer... presuponen para esto sólo *facultades* de la mente. La psicología, que explica lo que acontece, no prescribe lo que debe acontecer, se ocupa de *fuerzas anímicas*«. (Ak., XVIII, 371 sq.).

[67] Kant admite la posibilidad de una ciencia a priori que parta de un concepto empírico (tal el concepto de *materia*, que está en la base de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*); pero tal ciencia no podría tener el carácter primario y fundamental de la analítica de los conceptos, llamada a cimentar la posibilidad de toda ciencia a priori.

encontrado en nuestra reflexión sobre la vida del espíritu, posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser. Tal es la relación entre la representación del espacio y cada una de las percepciones de objetos espaciales, relación comparable a la que hay entre un lenguaje y cada uno de los actos de hablar en él. La conciencia particular del acto o hecho, del decir o percibir efectivos, se comprende a sí misma como realización de una posibilidad que ella supone y que la rebasa, y la conciencia universal de esta posibilidad es un concomitante necesario de esa conciencia particular. Al llamar »facultad« a cada posibilidad de esta clase no incurrimos en el error que se ha reprochado a la psicología metafísica, que hipostasiaba los procesos mentales; la unidad atribuida a la facultad por sobre la multiplicidad de sus manifestaciones se evidencia en éstas como la condición de que dependen. La facultad así entendida es el concepto que buscábamos, que certifica, en virtud de la misma necesidad con que es pensado, su propia aprioridad y legitimidad. Sólo así puede ocupar el lugar que Kant le asigna en su investigación sobre el conocimiento a priori, y servirnos para concebir el tema mismo de una fundamentación de este género de conocimiento. Vimos que sólo la realidad efectiva de la autoconciencia de posibilidades permitiría conducir a su meta la analítica de los conceptos. Cuando Kant describe a ésta como la descomposición *de* la facultad intelectual, la preposición *de* en esta frase expresa un genitivo a la vez objetivo y subjetivo: la descomposición es de la facultad, en cuanto ésta es descompuesta, pero puede ser descompuesta porque, como tal facultad, sabe de sí: su descomposición es autodescomposición, la analítica, autoanálisis.

Hemos visto con Kant en la intuición pura del espacio y el tiempo la autoconciencia de la posibilidad de percibir y la deducción trascendental nos mostrará en la apercepción intelectual la autoconciencia de la posibilidad de pensar; pero nos mostrará además que aquella posibilidad autoconsciente supone a ésta, la cual a su vez, tomada por sí misma y sin la primera, no es más que un elemento necesario, pero insuficiente de la posibilidad de conocer. Al evidenciar esta íntima relación entre las posibilidades de sentir y de pensar, tan cuidadosamente separadas en 1770, la deducción trascendental subrayará la importancia de la facultad de la imaginación o posibilidad autoconsciente en que las otras dos se combinan. En la partida, sin embargo, la separación anterior se mantiene; la facultad de conocer tiene dos ramas: la sensibilidad o posibilidad de recibir una afección singular, el entendimiento o posibilidad de producir un concepto universal. En el conocimiento de un objeto entran ambas en juego: sólo la afección sensible puede hacerlo presente, pero sólo el pensamiento conceptual puede entender que se está presentando un objeto. La separación inicial de estas posibilidades que, como se ve, sólo combinadas se actualizan plenamente, introduce oscuridades en la obra de Kant que han engendrado más de un malentendido. Ellos pueden, sin embargo, obviarse gracias a que Kant, al investigar la posibilidad del conocimiento, termina allanando la separación que él mismo había impuesto. Distinto es el caso de las oscuridades y deformaciones que resultan, sin duda alguna, de la separación nunca superada por él entre la facultad (o facultades) de conocer y las otras posibilidades básicas de la existencia humana. ¿No cabría decir también que la posibilidad de conocer y la de actuar racionalmente sólo alcanzan verdadera eficacia reunidas? La filosofía del siglo XIX iniciará la exploración de la unidad y mutuo condicionamiento de la teoría y la praxis, tema que Kant no llega a abordar. Desde la tradición en que Kant se ha educado y contra la cual emprende la lucha, este tema no era siquiera concebible como tal: mientras la posibilidad de la acción racional descansaba en la iniciativa del que actúa, se entendía que la posibilidad del conocimiento implicaba una sumisa adaptación al objeto. Ha sido Kant quien al destruir este último supuesto ha hecho posible plantear el problema cuyo tratamiento echamos de menos en su obra. Si, como él enseña, el objeto del conocimiento humano se constituye en el proceso mismo de llegar a conocerlo, se vuelve lícito y necesario preguntar si este proceso está condicionado sólo por una abstracta facultad de conocer, o si depende más bien de la unidad compleja de todas las posibilidades humanas[68].

[68] Llamamos »abstracta« a la facultad de conocer que Kant investiga en su primera *Crítica*, porque esta obra circunscribe su tema eliminando expresamente el aspecto práctico y el aspecto sentimental de la vida humana. Véase, por ejemplo, KrV, B 66; A 92/B 125. Es claro que la teoría de una pura facultad de conocer, cuyo ejercicio no supone apetito, ni envuelve placer o dolor, no puede ser enteramente adecuada a la vida del conocimiento, como concretamente la vive el hombre. Kant mismo reconoce que »todo desemboca en definitiva en lo práctico *(alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus)*; y en esta tendencia de todo lo teórico y de toda especulación en lo que concierne a su uso, consiste el valor práctico de nuestro conocimiento«. *(Lógica*, Ak., IX, 87). Este valor práctico es condición para que la actividad cognoscitiva se ejerza, pues »el interés lógico de la razón (en fomentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino presupone intenciones sobre el uso que se va a darles«. (GMdS, Ak., IV, 460n.).

B. LA DEDUCCION TRASCENDENTAL: LA CUESTION DEL TEXTO

Hemos visto que el problema de la *Crítica de la razón pura,* el problema del conocimiento metafísico, se decide en aquella parte de la obra titulada Analítica de los conceptos. Consta ella de dos capítulos, el segundo de los cuales se titula »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento«. Se expone en él, como sabemos, la justificación del empleo objetivo de tales conceptos, de modo que aquí verdaderamente se juega la suerte de la nueva fundamentación de la metafísica. La importancia de la materia tratada, apreciada debidamente ya por los primeros lectores de Kant, corre parejas con la dificultad de la exposición. Kant se dio cuenta de ello desde el primer momento. En la primera edición de la *Crítica* (1781), junto con entrar propiamente en materia, pide excusas al lector por »la oscuridad... inevitable al principio en un camino que aún no ha sido hollado«[69]. Y en el Prefacio de los *Prolegómenos* (1783) escribe que »esta deducción ... fue lo más difícil que nunca haya podido emprenderse en pro de la metafísica, y lo peor del caso es que ésta, en la medida en que existe en alguna parte, no pudo prestarme en ello la más mínima ayuda, puesto que sólo con esa deducción viene a constituirse la posibilidad de una metafísica«[70].

El capítulo sobre la deducción de los conceptos puros del entendimiento consta en la primera edición de la *Crítica* de tres secciones. La primera es introductoria y trata en un primer parágrafo de los principios de una deducción trascendental en general y en un segundo parágrafo del tránsito a la deducción trascendental de las categorías[71]. Salvo una modificación importante al término del

[69] KrV, A 98. [70] Ak., iv, 260.

[71] En la segunda edición, los parágrafos llevan numeración corrida desde el comienzo de la Estética trascendental; el primero de los parágrafos aquí aludidos lleva el número 13; al segundo le corresponde el número 14 —omitido por visible descuido en el texto original, este número figura en la edición de la Academia. En adelante citamos estos dos parágrafos por estos números.

segundo parágrafo, esta primera sección del capítulo reaparece en la segunda edición de la obra. En cambio, las secciones segunda y tercera, tituladas »De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia« y »De la relación del entendimiento con los objetos *en general* y la *posibilidad de conocerlos a priori*«, que contienen la deducción propiamente tal, faltan por completo en la segunda edición, habiéndolas reemplazado una sección única, de tenor completamente diferente, titulada »Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento«. La parte más decisiva, pues, de la *Crítica de la razón pura,* y tal vez la más difícil, nos ha sido transmitida en dos versiones. Normalmente, cabría pensar que en un caso así basta atenerse a la segunda versión, la cual, o bien dice mejor lo mismo —en cuyo caso podemos ignorar la manera inferior de decirlo— o bien dice otra cosa distinta —desautorizando entonces la versión anterior. Varias circunstancias nos impiden, sin embargo, simplificar de este modo nuestra labor. Desde luego, el propio Kant, en el prólogo de la segunda edición, después de anunciar los cambios que introduce, según él, por razones didácticas, agrega que éstos no afectan en nada las proposiciones de la obra y ni siquiera el modo de fundamentarlas, y deplora que la necesidad de mantener el volumen del libro dentro de ciertas proporciones le haya obligado a dejar fuera diversas cosas que más de un lector echará de menos; este defecto, añade Kant, puede, sin embargo, subsanarse fácilmente consultando la primera edición; estas palabras del autor la consagran, pues, como una fuente válida para conocer su pensamiento[72]. Pero además sucede que entre los muchos lectores de la obra de Kant han habido quienes defendieron

[72] KrV, B XLII. Las principales diferencias entre la primera y la segunda edición se encuentran: 1) En el prólogo, completamente nuevo en B; 2) En la Introducción, más larga y prolija en B, incorpora ideas expuestas en los *Prolegómenos;* 3) En la Estética trascendental, donde, además de la redistribución arriba comentada de los argumentos sobre el espacio y el tiempo, B incluye tres nuevas »notas« finales de gran importancia; 4) En la Analítica de los conceptos, B agrega dos parágrafos con observaciones de detalle, al final de la »Deducción metafísica« (§§ 11 y 12), y sustituye la médula de la Deducción trascendental por un texto nuevo; 5) En la Analítica de los principios, B cambia la fórmula de los principios correspondientes a los tres primeros grupos de categorías (de la cantidad, la cualidad y la relación) y antepone el título »Demostración«, seguido de un párrafo nuevo, al comentario de cada uno de ellos; además intercala la »Refutación del idealismo« en la sección referente a los principios modales o »postulados del pensamiento empírico«, agrega una larga nota al final de la sección e introduce importantes cambios en el capítulo sobre fenómenos y noumenos; 6) en la Dialéctica, B sustituye la crítica de la psicología racional (»De los paralogismos de la razón pura«) por un texto mucho más breve. Después de la página B 433 (= A 406), la segunda edición no contiene más que una novedad digna de mencionarse: la breve nota a la página B 519 donde dice que el idealismo trascendental puede llamarse también idealismo formal, para distinguirlo del idealismo material o vulgar que cuestiona o niega la existencia de las cosas externas.

la superioridad de la versión original de la deducción sobre la versión nueva; podríamos desechar esta opinión como una de las extravagancias que abundan en la literatura sobre Kant, si no la compartieran, es verdad que por razones diferentes, dos exégetas excelsos, si no eximios, Arthur Schopenhauer y Martin Heidegger. Para aquél la nueva versión representa una concesión inconsecuente al dogmatismo, para éste un retroceso ante las perspectivas revolucionarias abiertas en la primera[73]. En el comentario de ambas versiones que ofrecemos a continuación podrá el lector comprobar las semejanzas y las diferencias y verá que estas últimas, tal como sostiene Kant, no tocan el fondo mismo del asunto. Pero antes de iniciar ese comentario debemos considerar más de cerca el problema que suscita el texto desechado de la primera edición, examinando las expresiones de descontento del propio Kant al respecto y la curiosa teoría defendida por varios autores para explicar su oscuridad.

En el prólogo de la primera edición, redactado probablemente mientras ésta se imprimía, junto con destacar la significación del capítulo que comentamos, expresa su temor de que no logre persuadir al lector. »No conozco investigaciones —escribe— que para la exploración de los fundamentos de la facultad que llamamos entendimiento y la determinación de las reglas y los límites de su empleo sean más importantes que las que he desarrollado en el capítulo segundo de la Analítica trascendental, bajo el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento«. Procede Kant a distinguir en seguida un aspecto »objetivo« y un aspecto »subjetivo« de la deducción. El primero »se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer comprensible la validez objetiva de sus conceptos a priori; por lo mismo pertenece esencialmente a mis propósitos«. El segundo, en cambio, considera »el entendimiento puro mismo, en sus posibilidades, y las fuerzas cognoscitivas en que descansa«; aunque de gran importancia para el fin principal de la obra, este aspecto no es indispensable para lograrlo, pues »la cuestión principal sigue siendo, ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia?, y no, ¿cómo es posible *la facultad misma de pensar*?«[74]. Cuando se aborda esta última pregunta parece que se busca la causa para un efecto dado, y la respuesta puede confundirse, erróneamente, con una mera hipótesis[75], lo cual puede crear la impresión de que el autor en este punto se limita a opinar, sin perjuicio de la libertad del lector para opinar de otro modo. Aunque Kant afirma que esta impresión sería errada, se confiesa impotente para disiparla y recomienda al lector que, si su deducción subjetiva no le da todo el convencimiento que él espera, se atenga a la deducción objetiva, bastando que considere lo dicho en las págs. A 92 y 93, o sea, en el primer párrafo del segundo parágrafo introductorio, »Tránsito a la deducción trascendental de las categorías«. Ese pasaje, como veremos más adelante, se limita a plantear el problema de la deducción y bosquejar su solución, un poco como lo hemos hecho en la sección 2 de la Introducción a esta Segunda Parte; y parece raro que Kant le atribuyera fuerza probatoria. Las palabras de Kant sobre el distingo entre el lado subjetivo y el lado objetivo de la deducción han hecho, en definitiva, más daño que bien, pues tienden visiblemente a ocultar el hecho de que el lado objetivo *descansa* en el subjetivo. En efecto, la deducción objetiva se limita a mostrar que los conceptos a priori son indispensables en una experiencia de objetos, pero no justifica la necesidad de tal experiencia —un escéptico tiene siempre el recurso de negarla, de proclamar ilusoria nuestra idea de objetividad, y este recurso será aprovechado a menudo en las polémicas que se desarrollarán contra Kant. La deducción subjetiva en cambio muestra que la referencia de la multiplicidad sensible a la unidad necesaria de un objeto es una condición de la conciencia de la identidad del yo, y ésta, a su vez, una condición de las formas más rudimentarias de conciencia empírica de un contenido sensible temporal. La realidad de tal conciencia rudimentaria no hay escéptico que pueda negarla, y de este modo, la deducción subjetiva protege a la objetiva contra sus dudas.

La posición defensiva que hemos visto adoptar a Kant en el prólogo de la primera edición de la *Crítica* determina la presentación de nuestro tema en los *Prolegómenos*. Ello es natural, dado el propósito y el método de esta obra. No se dirige a los escépticos extremos, sino a los profesores de filosofía de la época, inclinados más bien a la metafísica dogmática; para convencerlos de la necesidad de la crítica e iniciarlos en sus tesis capitales, Kant da por supuestas ciertas cosas que ninguno de estos lectores ponía en duda, como la existencia de una matemática válida y aplicable a objetos reales, y la existencia también de una experiencia de tales objetos organizada en una ciencia natural cimentada en principios universales (como el principio de causalidad); los *Prolegómenos* procuran

[73] Véase Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 31, pp. 147 sqq. Schopenhauer sostuvo que la segunda edición entera era una expresión de la debilidad senil de Kant, que le llevó a asustarse ante las consecuencias idealistas de su pensamiento; sus innovaciones han »desfigurado, corrompido y castrado« el texto; en cuanto a la nueva versión de la Deducción, Schopenhauer sostiene que no es más clara que la primera, la cual le parece »más sencilla y desenvuelta« (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, ed. Frauenstädt-Hübscher, p. 529; cf. pp. 514 sq., 516, 526, 557; II, p. 179; *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pp. 119, 140).

[74] KrV, A XVI, A XVII.

[75] Hemos discutido este asunto extensamente arriba, pp. 252 sqq.

mostrar entonces cómo los conceptos a priori del entendimiento condicionan la posibilidad de estos supuestos, cómo, en particular, se requiere su intervención para convertir la asociación meramente subjetiva de impresiones sensoriales en un juicio objetivo sobre situaciones de hecho. De Vleeschauwer, que denomina esta exposición, impropiamente a mi entender, la »deducción trascendental de los *Prolegómenos*«, reconoce que la prueba ofrecida no es concluyente[76]. La primera edición, en cambio, como veremos, atacaba el problema en su raíz, mostrando que la validez de los conceptos a priori era una condición aun de la mera asociación subjetiva de impresiones[77].

Aunque justificable, como he dicho, por el carácter mismo de los *Prolegómenos*, la eliminación o presentación incompleta de la deducción trascendental en este libro parece responder además a una insatisfacción de Kant con esta parte de la *Crítica*. Tal hipótesis se ve confirmada no sólo por la renovación casi completa de la misma en la segunda edición, sino además por un pasaje notable del prólogo a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, aparecido un año antes que dicha segunda edición, en 1786. Kant se defiende allí contra el juicio expresado en una reseña a una obra del profesor Ulrich[78]. Según ese juicio el fundamento de la *Crítica* descansa en la deducción de los conceptos puros del entendimiento, la cual debiendo ser la parte más clara de la obra resulta ser la más oscura y encierra un círculo vicioso. Kant dirige su respuesta sólo contra la tesis de que »sin una deducción enteramente clara y satisfactoria de las categorías el sistema de la crítica de la razón pura vacila en sus fundamentos«[79]. Esta respuesta es interesante por más de un motivo. Desde luego, la estrategia adoptada por Kant para su defensa implica una confesión de que la deducción expuesta en 1781

[76] H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, vol. II, pp. 492 sq. En los *Prolegómenos*, escribe este autor, »la déduction n'est suspendue à aucun point fixe. Le postulat initial est ouvert aux critiques empiristes; le point d'aboutissement n'est qu'une affirmation énergique. Entre eux, il y a le vide«. (*Ibid.*, p. 493).

[77] Tal es el sentido de la doctrina de la »afinidad trascendental«, expuesta en KrV, A 100-101, 112-114, 121-123; véanse nuestros comentarios, más adelante, pp. 313 sqq.

[78] Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813), profesor de filosofía en Jena, publica en 1785 unas *Institutiones logicae et metaphysicae*, fuertemente influidas por Kant (cf. la nota al respecto en Ak., XIII, 143-146). Una recensión anónima de este libro apareció en la *Allgemeine Literatur Zeitung* del 13 de diciembre de 1785; su autor declara compartir las dudas de Ulrich frente a algunas doctrinas de Kant y enumera las diferencias entre ambos autores. Según A. Höfler, editor del texto de MANW en Ak., estas dudas no conciernen únicamente a la deducción sino a otros problemas importantes, por ejemplo que Kant llama »experiencia« a veces meros juicios de percepción, válidos subjetivamente para mí, a veces juicios objetivamente válidos, o sea, juicios de experiencia propiamente tales (Ak., IV, 640).

[79] Ak., IV, 474 n.

no es »enteramente clara y satisfactoria«; al final del pasaje que comentamos, Kant declara haber descubierto una manera fácil y directa de operar la deducción (ella constituirá la médula de la exposición de 1787[80]), y agrega: »La oscuridad que afecta mis exposiciones anteriores en esta parte de la deducción, y que no discuto, debe atribuirse al destino usual del entendimiento que investiga, el cual comúnmente no percibe primero el camino más corto«[81]. Al dilucidar aquí lo que es esencial o inesencial para el logro del propósito de la *Crítica*, nos da Kant una versión autorizada de cuál es éste, que concuerda con la que hemos venido sosteniendo desde el comienzo de este libro; Kant describe dicho propósito como »la determinación de los límites de la razón pura«, la cual según él queda fundada suficientemente si demostramos que »todo el empleo de la razón pura nunca puede referirse a otra cosa que a los objetos de la experiencia, y, como en principios a priori nada empírico puede servir de condición, éstos no pueden ser sino principios de la posibilidad de la experiencia en general«[82]. Esta tesis, según hemos venido afirmando, sólo puede establecerse sobre la base de la deducción trascendental, cosa que Kant controvierte en este pasaje. Es fácil ver, sin embargo, que Kant argumenta *ad hominem*. Ulrich y el autor de la reseña aludida aceptan varias doctrinas de Kant; éste procede a mostrar entonces que esas doctrinas bastan para cimentar la conclusión recién trascrita, en que se basa la determinación de los límites de la razón; ahora bien, dos de estas doctrinas descansan, en efecto, sobre la deducción trascendental —aunque, claro está, no hace falta invocar este fundamento frente a quien no las pone en duda[83].

[80] Basada en la »definición precisa de *juicio* en general (una acción mediante la cual las representaciones dadas vienen a convertirse en conocimientos de objetos)« —Ak., IV, 475 n.

[81] Ak., IV, 476 n.

[82] Ak., IV, 475 n.

[83] Según Kant, para prescindir de la deducción trascendental en la fundamentación de la tesis crítica principal hay que conceder: 1) que la tabla de las categorías contiene una lista completa de todos los conceptos puros del entendimiento, correspondientes a todas las operaciones formales del entendimiento en los juicios, de las que sólo se distinguen en cuanto mediante el concepto puro se piensa un objeto como *determinado* por una u otra función de los juicios; 2) que el entendimiento envuelve por su naturaleza misma principios sintéticos a priori conforme a los cuales somete a aquellas categorías todos los objetos que puedan serle dados y que, por lo tanto, tiene que haber también intuiciones a priori que contengan las condiciones requeridas para la aplicación de esos conceptos puros del entendimiento, pues *sin intuición no hay objeto* con respecto al cual pudiese la función lógica ser determinada como categoría, y por lo mismo, no hay conocimiento de objeto alguno, de modo que sin intuición pura no hay tampoco principios que la determinen a priori en este sentido; 3) que estas intuiciones puras nunca pueden ser otra cosa que meras formas de los fenómenos de los sentidos externo o interno (espacio y tiempo), o sea, sólo *de los objetos de una experiencia posible*. Ahora bien, la segunda de estas tesis es el resultado propio de la deducción tras-

Las consideraciones de Kant acerca de la primera versión de la deducción trascendental nos bastan para entender que haya resuelto cambiarla. Permiten además formarse una idea de la tendencia de la segunda versión: ésta procurará, ante todo, ser más clara y convincente para los lectores de la *Crítica,* cuya meta se trata de alcanzar aun al precio de cavar menos hondo en los fundamentos de la deducción. Estos fundamentos —como dice Kant, a propósito de la pregunta »¿cómo es posible la facultad de pensar?«— son importantes, pero su cabal esclarecimiento no es imprescindible para lograr la finalidad de la *Crítica.*

La oscuridad de la primera versión, que Kant excusaba invocando las dificultades a que está expuesto quien penetra por primera vez en tierra incógnita, ha sido explicada por algunos autores con una curiosa hipótesis acerca del método seguido por Kant al redactarla. Se ha sostenido que Kant, en vísperas de la publicación de la *Crítica,* habría recogido notas diversas, acumuladas a lo largo de los ocho o diez años precedentes, sobre el problema de la deducción, armando con ellas este capítulo, sin preocuparse de soldar bien sus párrafos inconexos ni de eliminar sus contradicciones de forma y de fondo. Los diversos partidarios de esta teoría no han podido, naturalmente, ponerse de acuerdo sobre los límites y la edad de los diversos trozos que disciernen en la primera versión de la deducción trascendental. Adickes y Arnoldt, que fueron los primeros en sostener la incoherencia de la deducción, la subdividen en trozos sucesivos. Vaihinger, en cambio, la convierte en un mosaico, pues los pasajes que él considera más nuevos aparecen incrustados en los más antiguos. Kemp Smith, por su parte, adopta con modificaciones la división de Vaihinger[84]. El método seguido para establecer esta suerte de estratificación en el texto de Kant es afín a los procedimientos usados por la filología del siglo XIX para demostrar la pluralidad de autores de los poemas homéricos o los primeros libros de la Biblia. Con la obra de Kant

cendental misma; y la primera es consecuencia de la llamada »deducción metafísica« que, según dijimos y probaremos más adelante, sólo ha podido establecerse sobre la base de una concepción del entendimiento que es el fruto de la deducción trascendental. Convenimos pues con H. J. de Vleeschauwer en que las concesiones que Kant pide para fundar la tesis crítica sin apelar a la deducción »comprennent, de fait, la déduction transcendantale« (*La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant,* II, 518).

[84] Los esquemas de la estructura de la Deducción propuestos por diversos autores aparecen resumidos en H. J. de Vleeschauwer, *La déduction...,* vol. II, pp. 208-210. El trabajo de Vaihinger, »Die transzendentale Deduktion der Kategorien«, apareció originalmente en el homenaje a Rudolf Haym (Halle 1901), y luego, como separata, en 1902. Vaihinger mismo lo resume en su artículo »Aus zwei Festschriften«, KS, VII (1902), pp. 99-119. Kemp Smith expone la teoría de Vaihinger en su *Commentary,* pp. 203-234.

no podía llegarse a este extremo: era aventurado negar que procedía toda ella del conocido profesor de Königsberg, cuyos datos biográficos estaban acreditados por numerosos documentos. Sin embargo, la tesis propuesta, según la cual un hombre educado, todavía en sus cabales, ha compuesto la parte más decisiva de la obra maestra a que ha consagrado diez años de su vida, tomando aquí y allá papeles con anotaciones e hilvanándolos sin cuidarse de uniformar su contenido, es más audaz e inverosímil que la tesis de que el *Génesis,* por ejemplo, ha sido escrito por tres o cuatro autores no contemporáneos. Por mi parte, creo más probable que un texto difícil, redactado apuradamente en unos pocos días, presente vacilaciones terminológicas y aun contradicciones, que no uno compuesto de materiales de procedencia diversa —a menos que la operación de componer se haya efectuado sin releer las páginas en cuestión, o sin entender lo que dicen[85]. Por lo demás, los criterios utilizados para defender la tesis que comentamos son un tanto groseros, y difícilmente podrían aceptarse en una investigación filológica seria. Al tiempo en que Campbell y Lutoslawski determinaban con gran éxito la cronología de los diálogos platónicos con el método »estilométrico«, consistente en medir la frecuencia de ciertos vocablos y giros, Vaihinger aplicaba a la deducción trascendental un procedimiento que pudiéramos llamar »ideométrico«: determinar la mayor o menor antigüedad de sus párrafos según que se aluda o no en ellos a determinados conceptos. Distingue así cuatro estratos: el estrato del objeto trascendental, en que aún no se habla de las categorías; el de las categorías, en que aún no aparece la imaginación trascendental; el de la imaginación trascendental, pero sin la triple síntesis, y el estrato de la triple síntesis[85]. Estos conceptos que fundan el

[85] Copio de Kemp Smith el siguiente resumen de los cuatro estratos: »*Primera etapa:* la del objeto trascendental sin la cooperación de las categorías. Esta etapa está representada por: (a) II. 3 (desde el comienzo del tercer párrafo hasta el final de 3) = A 104-110; (b) I. § 13 = A 84-92... *Segunda etapa:* la de las categorías, sin la cooperación de la imaginación productiva (a) [§ 14] (con excepción del párrafo final) = A 92-94; (b) II. (los cuatro primeros párrafos) = A 95-97; (c) II. 4 (la sección entera) = A 110-114. *Tercera etapa:* la de la imaginación productiva, sin mención de la triple síntesis trascendental. (a) III β (desde el comienzo del séptimo párrafo hasta el final del duodécimo) = A 119-123; (a) III. α (desde el comienzo del tercer párrafo hasta el final del sexto) = A 116-119; (c) I. § 14 (párrafo final) = A 94-95; (d) III. δ (desde el comienzo del párrafo decimosexto hasta el fin de la sección que precede al sumario) = A 126-128; (e) Sumario = A 128-130; (f) III. γ (desde el comienzo del párrafo decimotercero hasta el final del decimoquinto) = A 123-126; (g) Introducción (desde el comienzo de la sección hasta el fin del segundo párrafo) = A 115-116; (h) Transición a la cuarta etapa = A 76-79. *Cuarta etapa:* la de la triple síntesis trascendental: (a) II. 1-3 (desde el comienzo de 1 hasta el fin del segundo párrafo en 3) = A 98-104; (b) II. (los dos párrafos que preceden inmediatamente a los recién citados) = A 97-98«. Kemp Smith, *Commentary,* pp. 203-204.

diagnóstico los compara con esos moluscos fósiles cuya presencia o ausencia permite a los geólogos precisar la edad de las rocas[86]. Paton ha puesto en ridículo este procedimiento, señalando que, con arreglo a él, los §§ 15 al 23 de la segunda versión de la deducción, en que no se menciona la imaginación trascendental, tendrían que ser más antiguos que los estratos tercero y cuarto de la primera[87]. En verdad, después de los ataques de Paton, la teoría de que la primera versión de la deducción es un mosaico, *a patchwork,* como dice expresivamente este autor, ha perdido mucho de su crédito. En su gran comentario, *Kant's metaphysic of experience,* Paton ha procurado mostrar en detalle que la primera versión de la deducción es mucho más coherente de lo que se decía, desacreditando así el recurso predilecto de tantos comentaristas filosóficos, que anuncian una contradicción cada vez que un pasaje claro de un autor entra en conflicto con la interpretación antojadiza o prejuiciada que han propuesto para otros posiblemente más oscuros[88]. En las páginas que siguen intentaré, por mi parte, una presentación sumaria de la primera deducción, que, sin analizar prolijamente cada pasaje, destaque la secuencia natural de los argumentos y la esencial coherencia de las posiciones adoptadas.

[86] Vaihinger, »Aus zwei Festschriften«, KS, VII (1902), p. 101.

[87] Véase H. J. Paton, »Is the transcendental deduction a patchwork?« en *Proc. Arist. Soc.,* 1930, y ahora en *In defence of reason,* London 1951, pp. 65-90.

[88] En su gran comentario, preparado y publicado en los mismos años en que Paton trabajaba en el suyo, H. J. de Vleeschauwer expone una versión moderada de la »patchwork theory«, que todavía en 1957 le parecía defendible (H. J. de Vleeschauwer, »A survey of kantian philosophy«, en *Review of Metaphysics,* XI, pp. 122 sqq.). También Rudolf Zocher ha expresado no hace mucho que »hoy día nadie podrá dudar de la falta de unidad *(Uneinheitlichkeit)* de la primera versión« (»Kants transzendentale Deduktion der Kategorien«, ZPF, VIII, 1954, p. 162). Robert P. Wolff, en su reciente comentario a la Analítica, insiste con Vaihinger y Kemp Smith en que la Deducción de 1781 es un mosaico, aunque renuncia a la pretensión de fechar sus elementos; Wolff concede que es inverosímil que Kant haya redactado el texto con el método que le han atribuido sus críticos; pero sostiene que se encuentran en él casi todas las incoherencias lógicas que éstos han creído descubrir. »I do not believe that the *Critique* was written as patchwork —escribe—, but only that it ought to be read as if it were« (Wolff, *Kant's theory of mental activity,* Cambridge, Mass., 1963, p. 84n. cf. pp. 81-84). Como señala W. H. Baumer, en su reseña del libro de Wolff, no parece legítimo que este autor sostenga a la vez que la Deducción es incoherente y que, sin embargo, debidamente reconstruida, representa un argumento filosófico válido. »Kant —dice Baumer— put the Deduction together as an argument, marked out its parts (which markings Wolff, like his predecessors, neglects), and claimed it to be comprehensible, complete, consistent, and correct, if viewed as a whole. If we cannot so interpret it, then the appropriate estimate is that it is a failure. To reconstruct it as Wolff has is not to show that Kant answered Hume, but that Kant has tossed enough pieces to permit us to paste together an answer to Hume; there is a difference...« (Ph Ph R, XXV, Sept., 1964, p. 134).

C. LA DEDUCCION TRASCENDENTAL: LA VERSION DE 1781

I

Dijimos que el capítulo sobre la deducción de los conceptos puros del entendimiento consta en su versión inicial de tres secciones, la primera de las cuales reaparece —alterada sólo al final— en la edición de 1787. Las dificultades del lector comienzan con esta sección introductoria, a causa de la oposición doctrinal entre los dos parágrafos que la componen (los designaremos con los números 13 y 14, que les corresponden dentro de la numeración introducida en 1787 y que llevan en las ediciones modernas).

El § 13 empieza explicando el concepto de deducción, en el sentido peculiar en que lo emplea Kant. Dice él tomarlo de la jurisprudencia, que distingue la cuestión de hecho de la cuestión de derecho, y llama —en aquellos tiempos— *deducción* la argumentación que responde a esta última, vale decir, la prueba de que se tiene el derecho que se reclama. Kant entiende que esta doble cuestión puede plantearse con respecto a un concepto: »Quaestio facti es, ¿de qué manera ha llegado uno primero a estar en posesión de un concepto? Quaestio juris, ¿con qué derecho lo posee y lo emplea?«[89]. En el caso de los conceptos empíricos es claro que la respuesta a ambas cuestiones coincide: poseemos estos conceptos a raíz de ciertas percepciones sensoriales y ellas legitiman su empleo y su aplicación a objetos sensibles. Esta forma de legitimación la llama Kant »deducción empírica«, y la distingue de la deducción trascendental, aplicable a los conceptos a priori. »Podemos intentar una deducción psicológica de nuestras representaciones, considerándolas como efectos que tienen su causa en la mente en combinación con otras cosas; o una deducción trascendental, en la cual, cuando tenemos razones para suponer que ellas no son de origen empírico, buscamos únicamente los fundamentos de la posibilidad de que tengan realidad objetiva a prio-

[89] R. 5636, Ak., XVIII, 267.

ri«[90]. Esta deducción trascendental se define en la *Crítica* como »la explicación del modo como conceptos a priori pueden referirse a objetos«[91]. Tenemos dos géneros de conceptos, o mejor dicho, de representaciones a priori, de las cuales puede intentarse una deducción: las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento (no olvidemos que en el libro de Kant, la sección que comentamos viene después de la justificación del inventario completo de los conceptos puros primordiales o categorías, aunque, como dijimos, esta justificación no se entiende del todo ni convence si no se conoce la deducción trascendental). Según Kant la deducción trascendental es aplicable a estos dos géneros de representaciones, pero sólo es imprescindible en el caso de las categorías. Para explicar esta diferencia Kant invoca la evidencia inmediata de la intuición pura, que certifica la validez de los conceptos de espacio y tiempo. Las categorías, en cambio, suscitan la necesidad ineludible de buscar una deducción trascendental, no sólo de ellas mismas, sino aun del espacio y el tiempo; porque mientan a los objetos con predicados, no de la intuición y la sensibilidad, sino del entendimiento puro, se refieren a los objetos universalmente, prescindiendo de toda condición sensible; como no se fundan en la experiencia, ni pueden exhibir en la intuición a priori ningún objeto en que basar su síntesis antes de toda experiencia, despiertan sospechas en lo relativo a su validez objetiva y los límites de su empleo; pero además introducen equívocos en los conceptos mismos de espacio y tiempo, pues inducen a utilizarlos más allá de la esfera de la intuición sensible, por lo cual se torna indispensable también una deducción trascendental de éstos. Tal deducción de la validez objetiva de las representaciones de espacio y tiempo ha resultado comparativamente fácil. Puesto que »sólo mediante estas formas puras de la sensibilidad puede aparecernos un objeto, esto es, ser objeto de la intuición empírica, el espacio y el tiempo son intuiciones puras que contienen a priori la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos«[92]. El problema no es tan fácil en cambio cuando se trata de las categorías. Como éstas no representan las condiciones bajo las cuales los objetos

[90] Kant a J. W. A. Kosmann, borrador de carta de septiembre de 1789 (Ak., XI, 81 sq.). En la *Crítica*, Kant dice que la deducción empírica, que »muestra cómo un concepto ha sido adquirido por la experiencia y la reflexión acerca de ella«, no concierne su legitimidad sino sólo el hecho de poseerlo (KrV., A 85/B 117). Con esta declaración se aparta, por cierto, de la terminología jurídica que decía adoptar; más fiel a ésta es cuando escribe, poco más adelante, que la derivación psicológica de los conceptos »propiamente no puede llamarse deducción, pues concierne a una cuestión de hecho«. (KrV., A 87/B 119).

[91] O también: »La explicación del modo como conceptos pueden referirse a priori a objetos«. El original admite ambas traducciones.

[92] KrV, A 89/B 121 sq.

pueden ser dados en la intuición, »pueden en todo caso *(allerdings)* aparecernos objetos sin que tengan necesariamente que referirse a funciones del entendimiento«[93]. Nace de aquí una dificultad, que no surgía en el caso de las condiciones a priori de la sensibilidad, a saber, cómo han de tener *validez objetiva* las *condiciones subjetivas del pensar*. Conforme a la solución tipo aplicada en la justificación de la objetividad del espacio y el tiempo, habría que mostrar que estas condiciones del pensar condicionan a la vez la posibilidad del conocimiento de los objetos; pero parece problemático que esto pueda mostrarse si, como dice Kant, aun »sin funciones del entendimiento pueden darse en todo caso apariencias en la intuición«[94]. Es obvio que los objetos de la intuición sensible tienen que conformarse a las formas puras de la sensibilidad, pues de otro modo no serían objetos para nosotros; pero no es tan claro que deban conformarse además a las categorías, o sea, a las condiciones que el entendimiento requiere para la unidad sintética del pensamiento. »Pues —escribe Kant— podrían de todos modos las apariencias estar constituidas de tal suerte que el entendimiento no las hallara conformes a las condiciones de su unidad, y todo yaciera en tal confusión que, por ejemplo, en la serie de las apariencias no se ofreciera nada que procurase una regla de la síntesis y así correspondiera al concepto de la causa y el efecto, de modo que este concepto fuera totalmente vacuo, nulo y carente de significado. Las apariencias no dejarían por ello de ofrecer objetos a nuestra intuición, pues la intuición no requiere en modo alguno las funciones del pensar —*denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise*«[95].

Con esta presentación Kant consigue, como desea, dramatizar la dificultad del problema de una deducción trascendental de las categorías, pero al precio de cerrar la única vía para resolverlo, vía que recorre en seguida, sin hacer caso de lo que había dicho en el pasaje que acabamos de leer, y en abierta contradicción con los supuestos que este pasaje expone. Como ya sabemos, la deducción trascendental o justificación del empleo objetivo de las categorías consiste en mostrar que ellas expresan las condiciones de posibilidad del objeto empírico. Pero el pasaje que hemos citado afirma claramente que la intuición sensible puede ofrecernos objetos no condicionados por las categorías. Para resolver esta dura contradicción[96] pueden

[93] KrV, A 89/B 122.

[94] KrV, A 90/B 122. Traduzco aquí *Erscheinung* por *apariencia*, puesto que, según Kant, *Phaenomenon* es la *Erscheinung* determinada por categorías (KrV, A 248 sq.). Véase Apéndice IV.

[95] KrV, A 90 sq./B 123.

[96] Compárense los textos citados de A 89-91/B 121-123 con pasajes como éstos: »Todas las intuiciones sensibles están sujetas a las categorías, que son las condicio-

proponerse diversas soluciones. La más fácil consiste en decir que Kant en el pasaje citado no habla por sí, sino expone la creencia corriente de que la mera percepción de objetos no requiere la intervención del pensamiento conceptual. Esta interpretación sería más verosímil si Kant hubiese expresado en forma más problemática las posiciones que aquí desarrolla, si se hubiera valido, por ejemplo, del modo condicional en sus aseveraciones y no del modo indicativo; pero no sólo no ha procedido así, sino que hasta refuerza sus presentes del indicativo con expresiones adverbiales de extremo vigor: los objetos »pueden aparecernos *en todo caso*« sin estar referidos a conceptos, la intuición »no requiere *en modo alguno*« la colaboración de las categorías. Recordando que esta creencia corriente era compartida por Kant todavía en 1770, podría, ya que no resolverse, en todo caso explicarse la contradicción, atribuyendo la redacción de este pasaje a un período anterior al descubrimiento de la deducción trascendental. Esta tesis se combina, en cierto modo, con la interpretación precedente; podría entenderse que Kant, deseoso de presentar el problema de la deducción en términos de las convicciones usuales, no encontró nada mejor que insertar aquí sin modificaciones un texto en que él mismo lo había planteado cuando todavía compartía esas convicciones. Esta solución no acaba de satisfacernos, desde luego, porque Kant no explica en ningún momento, como habría tenido que hacerlo si esta hipótesis fuera cierta, la necesidad de *transformar* este planteamiento del problema en el otro planteamiento contrario que posibilitará su solución. Este está contenido, como veremos, en el § 14, que se agrega abruptamente al § 13 sin aludir a lo dicho en él. Me parece por ello que debemos interpretar el pasaje comentado de una manera que no lo oponga diametralmente a la posición adoptada por Kant en el resto del capítulo sobre la deducción trascendental. Obtenemos una interpretación así si observamos que Kant exige más tarde la intervención de los conceptos

nes bajo las cuales únicamente puede lo múltiple de ellas reunirse en una conciencia« (B 143). »La deducción trascendental de todos los conceptos a priori tiene un principio, que debe orientar toda la investigación, a saber: que ha de conocérselos como condiciones a priori de la posibilidad de las experiencias (ya sea de la intuición contenida en ellas, o del pensamiento) « (A 94/B 126). »La posibilidad y aun la necesidad de estas categorías descansa en la relación que la sensibilidad entera y con ella también todas las apariencias sensibles tienen con la apercepción originaria, en la cual todo debe necesariamente ajustarse a las condiciones de la unidad cabal de la autoconciencia« (A 111). »Todas las apariencias, en cuanto han de poder presentarnos objetos, tienen que sujetarse a las reglas a priori de la unidad de las mismas... es decir, que deben someterse, en la experiencia, a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción, al modo como en la mera intuición tienen que someterse a las condiciones formales del espacio y del tiempo« (A 110). Cf. también, B 136 (§ 17), etc.

a priori para la constitución de una *experiencia* del objeto, no para su mera percepción sensible. La experiencia, sabemos, es conocimiento por *enlace* de percepciones, y es este enlace el que según Kant ha de ser regulado por los conceptos a priori. Pero en el pasaje que discutimos se habla únicamente de intuiciones que prescinden de las funciones del entendimiento, no de la organización de tales intuiciones en una experiencia. Este distingo entre la intuición sensible que precede al concepto y la experiencia sensible que lo requiere permite entender la diferencia que Kant establece entre la conciencia animal y la conciencia humana; está confirmada además por un pasaje de la segunda versión de la deducción, donde Kant dice que »aquella representación que puede ser dada antes de todo pensamiento se llama *intuición*«[97]. Con todo, la interpretación propuesta sólo puede aceptarse acompañada de ciertas aclaraciones, que modifican de un modo apreciable el alcance aparente del texto de Kant. Este defiende la posibilidad de intuiciones sensibles no elaboradas ni condicionadas por las funciones del entendimiento. Pero toda intuición sensible supone e incluye la intuición pura del espacio y el tiempo. Ahora bien, esta intuición pura, según mostrará Kant, debe su unidad a la actividad sintética de la imaginación trascendental regulada por las categorías. Si prescindimos de esta unidad de procedencia intelectual, no queda de las intuiciones a priori más que una pura multiplicidad sin unidad, que sin duda es la base de las representaciones de tiempo y espacio, pero que no se puede identificar con lo que conocemos bajo estos nombres. Las »intuiciones« sensibles ajenas a la intervención del entendimiento carecerían pues de unidad: serían presentaciones sensibles inconexas y dispersas. ¿Podrían llamarse *intuiciones*? La conciencia inmediata de un dato sensorial se llama »intuición« en cuanto hace presente un objeto. Pero *objeto*, definirá Kant, es »aquello en cuyo concepto se unifica lo múltiple de una intuición dada«[98]. Sólo en virtud de la actividad unificadora que refiere lo múltiple a ese concepto, la mera conciencia del dato sensible se convierte en intuición de un objeto. Sin ello, al margen del entendimiento, la conciencia de la afección sensible no sería más que la conciencia de un estado subjetivo[99]. Kant ha descubierto que las »condiciones subjetivas del pensar« no pueden carecer de »validez objetiva«, pues ese mismo pensar que condicionan es una de las fuentes de la objetividad; ésta se revela como producto de la confluencia de las dos formas de la subjetividad cognoscente, la subjetividad de

[97] KrV, B 132. [98] KrV, B 137.

[99] Conviene tener presente que, según Kant, la conciencia del sujeto *como tal* supone la conciencia de algo permanente en el espacio, o sea de un objeto externo; por lo tanto, la referencia de un contenido de conciencia, no organizado categorialmente, al puro sujeto sólo es posible en el contexto de una experiencia de objetos, categorialmente organizada. (Véase la »Refutación del idealismo«, KrV, B 274 sqq.).

las afecciones sensoriales y la subjetividad de las operaciones intelectuales.

El § 14 de la *Crítica* lleva el título de »Tránsito a la deducción trascendental de las categorías«. Comienza planteando el problema de la referencia de la representación a su objeto en términos parecidos a los de la carta a Herz[100]. Hay, sin embargo, ya en la primera frase una ligera diferencia: allá se hablaba de lo que hace que la representación concuerde con su objeto, aquí de lo que determina que ambos concuerden entre sí. »Hay sólo dos casos en que la representación sintética y su objeto pueden coincidir, referirse mutuamente en forma necesaria, y, por decirlo así, llegar a encontrarse«. Los dos casos aludidos son: a) que el objeto posibilite la representación, b) que la representación posibilite el objeto. En el primer caso la representación es puramente empírica. La validez objetiva de las representaciones a priori sólo puede justificarse, pues, si ellas hacen posible su objeto. Pero las representaciones humanas no confieren nunca su existencia al objeto del conocimiento. En consecuencia, la posibilidad que aquí está en juego no puede ser la de que el objeto exista, sino la de que sea conocido como tal. »La representación es a priori determinante con respecto al objeto cuando sólo en virtud de ella es posible *conocer* algo *como un objeto*«[101]. Desde 1770 Kant conoce un género de representaciones a priori que satisfacen este requisito de hacer posible, en uno de sus aspectos, el conocimiento humano de objetos, las representaciones del espacio y el tiempo. El pasaje que sigue a continuación muestra cómo este descubrimiento de 1770 le ha servido de guía a él —que lo invoca ahora para guiar a sus lectores— en el camino hacia la solución del problema de la validez de las categorías. El conocimiento humano de un objeto depende de dos condiciones: la intuición, en virtud de la cual el objeto es dado, pero sólo en su apariencia; el concepto, en virtud del cual es pensado el objeto que la intuición presenta. Con las condiciones a priori de la intuición concuerdan necesariamente todas las apariencias, »porque sólo en virtud de ellas pueden aparecer, esto es, ser dadas e intuidas empíricamente«[102]. La pregunta de la deducción trascendental se deja asociar inmediatamente a este conocimiento. Se trata de saber si los conceptos a priori no serán, ya que no condiciones de la intuición del objeto, condiciones imprescindibles para pensarlo como objeto: de ser así »todo conocimiento empírico de los objetos se ajusta necesariamente a tales conceptos, pues, sin ellos, nada es posible *como objeto de experiencia*«[103]. Por esto, la deducción

[100] Carta del 21 de febrero de 1772, Ak., x, 129 sqq. Véase arriba, pp. 219 sq.
[101] KrV, A 92/B 125. [102] KrV, A 93/B 125.
[103] KrV, A 93/B 125 sq. En la R. 4634 Kant escribe: »En cada experiencia hay algo por lo cual un objeto nos es dado, y algo por lo cual es pensado. Si tomamos las condiciones comprendidas en las actividades de la mente, mediante las cuales únicamente puede ser dado, se puede conocer a priori algo sobre los objetos. Si tomamos aquello mediante lo cual únicamente puede ser pensado, se puede también conocer a priori algo sobre todos los objetos posibles. Pues sólo en virtud de esto llega algo a ser un objeto para nosotros o llegamos a tener un conocimiento del mismo«. (Ak., XVII, 618). En la R. 5208 dice: »Las cosas que nos son dadas a posteriori tienen que tener una relación con el entendimiento, esto es, un modo de aparecer que permite formarse un concepto de ellas, así como una relación con la sensibilidad, esto es, un tipo de impresión que permite recibir una apariencia. Por esto todo cuanto pueda sernos conocido a posteriori (por los sentidos) tiene que sujetarse a las condiciones universales de un concepto, es decir, ajustarse a las reglas en cuya virtud es posible formarse conceptos de las cosas y enlazarlo todo con los conceptos de las cosas y subordinarlo a ellos. En consecuencia todo aparecerá de tal modo que haya una posibilidad de conocerlo a priori«. (Ak., XVIII, 118).
[104] KrV, A 93/B 126.

trascendental de los conceptos a priori debe orientar toda su investigación por este principio único: que hay que conocer a estos conceptos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia. La deducción habrá logrado su fin si establecemos que »toda experiencia, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, contiene un *concepto* de un objeto que es dado o aparece en la intuición«; pues en tal caso, en la base de todo conocimiento de experiencia se encontrarán, como sus condiciones a priori, »conceptos de objetos en general«. »Así la validez objetiva de las categorías como conceptos a priori descansará en que sólo por ella es posible la experiencia. Pues entonces se refieren necesariamente y a priori a los objetos de la experiencia, porque sólo en virtud de ellas puede pensarse en general un objeto cualquiera de la experiencia«[104].

Kant destaca en el prólogo de la primera edición el valor de este pasaje que en parte hemos trascrito, en parte parafraseado. Da según él la esencia de lo que llama la deducción objetiva y debe bastar para convencer al lector a quien no persuada la deducción subjetiva (desarrollada en las secciones siguientes de la primera versión). Parece inverosímil que este lector difícil se contente con lo que llevamos dicho, que en suma no es sino el bosquejo de una argumentación por venir. Kant ha expuesto con claridad insuperable qué es lo que hace falta demostrar; pero es ingenuo suponer que lo haya demostrado. La afirmación de que toda experiencia envuelve un concepto del objeto tiene sólo un valor programático. Para poder utilizarla en la deducción trascendental de la validez objetiva de conceptos a priori, hay que mostrar que ello no sólo es así, sino que tiene que ser así; veremos luego que para evidenciar esta necesidad Kant se ve obligado a penetrar en el terreno controvertido de la »deducción subjetiva«. En todo caso, el programa de la »deducción objetiva« ha expuesto la idea central de la fundamentación kantiana de la metafísica, o sea, de un conocimiento a priori de las cosas existentes. Como lo dice concisa-

mente en la reflexión 4634: »Si determinados conceptos en nosotros no contienen nada más que aquello en virtud de lo cual todas las experiencias resultan posibles de nuestra parte, pueden predicarse a priori . . . con plena validez de todo lo que alguna vez pueda presentársenos. No valen, claro está, en tal caso respecto de las cosas en general, pero sí de todo lo que pueda sernos dado alguna vez en una experiencia, pues contienen las condiciones en virtud de las cuales las experiencias son posibles«[104b].

Si se logra mostrar que hay conceptos como los aquí descritos, ello bastará sin duda para justificar, contra empiristas y positivistas, la efectividad del conocimiento a priori, dentro de los límites de la experiencia posible. Pero ¿basta ello para fundamentar la restricción crítica del conocimiento a priori al terreno circunscrito por esos límites? En el § 14 de la *Crítica* Kant sostiene, como vimos, que sólo en dos casos el concepto puede ser adecuado a su objeto: si éste hace posible a aquél o si aquél hace posible a éste. Como la primera alternativa corresponde sólo a los conceptos empíricos, los conceptos a priori caerán necesariamente bajo la segunda; dado que el conocimiento humano no crea sus objetos, resultará que la única forma de justificar la validez de nuestros conceptos a priori será la esbozada por Kant, la cual consiste en mostrar que éstos hacen posible, ya que no la existencia de su objeto, sí en cambio su objetividad; y como esta función sólo pueden cumplirla respecto de los objetos empíricos, su validez quedará restringida al campo de la experiencia posible. En consecuencia, si no hay otra alternativa para justificar la adecuación del concepto a su objeto que la propuesta al comienzo del § 14, la argumentación bosquejada en este párrafo basta también para cimentar la restricción crítica del empleo objetivo de los conceptos puros del entendimiento, y del alcance de nuestro conocimiento a priori. Kant sabe con todo que hay otras alternativas concebibles, aunque tan débiles, en su juicio, que más vale no perder el tiempo en combatirlas, dejando a sus partidarios la tarea de demostrarlas. En la reflexión 5637 cita Kant tres alternativas más, aparte de las dos que conocemos: la intuición intelectual del objeto, la adecuación preestablecida entre las cosas existentes y nuestras ideas innatas, la *qualitas occulta* del sano sentido común, del que no hace falta rendir cuentas. La intuición intelectual queda en cierto modo comprendida en las alternativas del § 14; Kant entiende que ella existe cuando el acto mismo de conocer crea su objeto; le parece obvio que el conocimiento humano jamás se encuentra en este caso, y que el hombre no es capaz de intuición intelectual. En cuanto a la cruda invocación del sano sentido común, sería tal vez tolerable si hubiera una efectiva comunidad de pa-

[104b] Ak., XVIII, 618.

receres entre los metafísicos, en cuyo caso ni siquiera habría surgido la necesidad de examinar las bases del conocimiento a priori; pero no puede servir para resolver, o mejor dicho, desechar el problema crítico, después que justamente las desavenencias en estas materias han llevado a plantearlo. Queda pues sólo una tercera alternativa que considerar junto a las únicas dos que reconoce el § 14: se trata de la »vía intermedia« a que Kant alude en un pasaje de la *Crítica* y que en los *Prolegómenos* atribuye a Crusius[105]. Consiste ella en suponer que el Creador de las cosas y de nuestro entendimiento ha dispuesto éste de tal modo que pueda conocerlas a priori. Es claro que podemos confiar en que el Creador asegure la adecuación de nuestros conocimientos de las cosas sólo si damos por seguro nuestro conocimiento del Creador. Pero, como dice Kant, una vez que se acepta sin base una hipótesis como la expuesta, es imposible fijar un límite a la aceptación de disposiciones predeterminadas para formular juicios verdaderos, y cualquiera podrá invocar la garantía de Dios para las más peregrinas opiniones. Esta justificación de los conocimientos a priori no fundamenta su necesidad; según ella, la adecuación entre nuestros conceptos y sus objetos es fruto de una mera coincidencia, la cual no es menos contingente porque se la atribuya a una intervención de Dios.

Dijimos que la sección introductoria del capítulo de la Deducción es común a ambas versiones, excepto por el párrafo final de la versión de 1781, que en 1787 desaparece para dejar lugar a un pasaje más extenso, relativo a otras materias. El párrafo suprimido se refería a las »fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia« y a su respectivo aporte a la constitución de ésta[106]. En las secciones segunda y tercera de la Deducción de 1781 hay dos pasajes paralelos a éste[107], que corren la misma suerte que él en la edición de 1787, sin que los reemplace un nuevo texto sobre la misma materia, que fije la posición definitiva de Kant al respecto. Se ha dicho que estos tres pasajes paralelos se contradicen. Una lectura atenta y desprejuiciada de ellos muestra, me parece, que no es así, aunque, claro está, no es cada uno una repetición mecánica de lo dicho en los otros. Creo, eso sí, que aunque hubiese discrepancias entre ellos, esto no tendría mayor importancia, pues las »facultades o capacidades« que Kant distingue en estos pasajes no son más que distintos modos de concebir la unidad y variedad de nuestras posibilidades de conocer, sin que pueda atribuírseles una realidad subsistente (si Kant les atribuyera subsistencia real estaría practicando la psicología racional por él vedada); sería, por lo tanto lícito, según el punto de vista exigido por el contexto, distribuir entre ellas, una vez de una manera y otra de otra, las funciones re-

[105] KrV, B 167; *Prolegómenos*, § 36 n, Ak., 319 n; Carta a Herz, Ak., x, 131.
[106] KrV, A 94. [107] KrV, A 97 y A 115.

queridas para la constitución de la experiencia. No creo, sin embargo que haga falta invocar la relatividad de toda clasificación crítica de facultades para explicar las alegadas contradicciones de los tres pasajes aludidos, pues, como digo, no veo tales contradicciones. Pero dicha relatividad recibe una confirmación notable en estos tres pasajes, por un rasgo que ellos tienen en común: la facultad del entendimiento, que Kant cita de ordinario como uno de los grandes troncos o fuentes de todo nuestro conocimiento, no es nombrada en ninguno de los tres como una facultad independiente; las fuentes de la experiencia que estos pasajes distinguen son el sentido, la imaginación y la apercepción, y esta última, o conciencia de la propia identidad, no puede confundirse con el entendimiento, o facultad de concebir un objeto en general, esto es, de pensar los conceptos a priori primordiales o categorías. La no aparición del entendimiento entre las facultades primarias de la mente en estos pasajes es impuesta justamente por el contexto, es decir, por la tarea misma que la Deducción y en particular la »deducción subjetiva« se propone resolver: se trata de determinar cómo son posibles los conceptos a priori, o sea, como dice el prólogo a la primera edición, »cómo es posible la facultad misma de pensar«. Para ello, hay que referir esta posibilidad a otras posibilidades, a otros aspectos de la autoconsciente posibilidad de conocer, y esperar que éstas, al autoevidenciarse, la hagan evidente a ella también. Kant describe por eso expresamente las tres »fuentes« discernidas como »tres fuentes subjetivas del conocimiento, que hacen posible el entendimiento mismo, y a través de éste, la experiencia, como un producto empírico del entendimiento«[108]. Comprenderemos mejor la terminología escolástica del párrafo final del § 14 y de sus pasajes paralelos cuando hayamos penetrado más en el estudio de la cosa misma que esa terminología aspira a sistematizar. Para ello tenemos que ocuparnos de las secciones segunda y tercera de la Deducción de 1781, en las que debe resolverse el problema propio de este capítulo.

2

La sección segunda de la Deducción de 1781 lleva como título »De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia«. Directamente bajo este título vienen cinco párrafos introductorios y luego, bajo el nombre de »advertencia preliminar«, otro párrafo más en que señala que las cuatro divisiones numeradas del 1 al 4 que siguen a continuación y forman el cuerpo de la sección segunda no están destinadas tanto a instruir al lector como a prepararlo para la exposición sistemática de la deducción, reservada para la sección tercera. Vamos

[108] KrV, A 97 sq.

a comentar en seguida brevemente los cinco párrafos introductorios; abordaremos luego la doctrina de la triple síntesis expuesta en las divisiones Nos. 1, 2 y el comienzo de la Nº 3 y la doctrina del objeto trascendental contenida en el resto de la división Nº 3, para terminar comentando la división Nº 4. Entonces estaremos en condiciones de estudiar la exposición sistemática de la deducción en la sección tercera.

a

Los cinco párrafos introductorios de la sección segunda desempeñan un doble papel: primero se trata de confirmar el planteamiento dado en el § 14 al problema de la posibilidad de los conceptos a priori, o sea, el planteamiento de la deducción objetiva —de esto se ocupan los tres primeros párrafos; pero luego se trata de mostrar por qué la deducción objetiva remite a la deducción subjetiva y de bosquejar el planteamiento de ésta— a ello se refieren los últimos dos párrafos.

Kant empieza rechazando de plano la posibilidad de generar conceptos a priori que carezcan de toda conexión con la experiencia. Es contradictorio e imposible, dice, suponer que un concepto generado enteramente a priori haya de referirse a un objeto, sin que el mismo pertenezca al concepto de la experiencia posible ni conste de elementos de una experiencia posible. Tal pretendido concepto carecería de todo contenido, pues ninguna intuición podría corresponderle, ya que las intuiciones mediante las cuales los objetos pueden sernos dados constituyen el campo de la experiencia posible. Un concepto a priori, pues, que no se refiera a la experiencia posible sería sólo la forma lógica de un concepto, pero no el concepto mismo, mediante el cual se pensara algo.

Si hay conceptos puros a priori, prosigue Kant, no pueden, claro está, contener nada empírico, pero deben representar puras condiciones a priori de una experiencia posible, y sólo este carácter suyo puede fundar su realidad objetiva. Con ello queda trazada la vía para una deducción trascendental, o justificación de la validez o »realidad« objetiva de conceptos a priori: para lograrla hay que investigar cuáles son las condiciones a priori de que depende la posibilidad de la experiencia. Cada concepto que exprese suficientemente y de modo universal una de estas condiciones de la experiencia debe llamarse un »concepto puro del entendimiento«. La llamada »deducción metafísica« ha exhibido presuntamente en las categorías el inventario completo de tales conceptos puros (en rigor, como hemos sugerido, sólo la deducción trascendental justifica en definitiva esta equivalencia). »Sería una deducción suficiente de las mismas y una justifica-

ción de su validez objetiva que pudiésemos mostrar que sólo mediante ellas puede pensarse un objeto«[109].

Hasta aquí Kant no nos lleva ni un paso más allá de donde habíamos llegado en la sección primera de la Deducción, y el pasaje casi no merecería nuestra atención si no proclamase con extraordinaria claridad y decisión el rechazo kantiano de las ideas innatas, implícito, como vemos aquí, en su repudio de la intuición intelectual[110]. Porque los actos de pensamiento no son capaces por sí mismos de conjurar la presencia del objeto pensado, su ejercicio quedará ligado al suministro, por la receptividad, de datos que lo requieran y provoquen. La pasividad de nuestra facultad de conocer arraiga en su espontaneidad misma, que no puede actuar si no es solicitada. Y en esta radical pasividad de nuestra facultad de pensar se fundan también sus límites: la restricción crítica del empleo objetivo de los conceptos a priori es una consecuencia casi inmediata de esta condición de nuestro entendimiento, referido, como Kant muestra aquí, esencialmente a la posibilidad de la experiencia, del conocimiento por enlace de percepciones, *e intrínsecamente dispuesto para hacerla posible. Pero no* sólo el empleo objetivo del entendimiento estará vinculado directamente a la posibilidad de la experiencia; este vínculo restringe aun su empleo no objetivo o arbitrario. Si dispongo de conceptos puros del entendimiento, esto es, conceptos que expresen las condiciones formales de la experiencia, puedo valerme de ellos para concebir objetos imposibles o que ninguna experiencia me puede presentar; basta para ello que omita en el enlace de aquellos conceptos alguna de las condiciones necesarias de una experiencia posible (concepto de espíritu) o que amplíe el concepto puro del entendimiento más allá de lo que una experiencia puede abarcar (concepto de Dios). »Pero los *elementos* de todas las representaciones cognitivas a priori, incluso de las ficciones arbitrarias e incongruentes, aunque no pueden proceder de la experiencia (pues de otro modo no serían a priori), deben contener siempre las condiciones a priori de una experiencia posible y de un objeto de la misma, *pues de otro modo no sólo no se pensaría nada con ellos, sino que ellos mismos, por carencia de datos, no podrían siquiera surgir en el pensamiento*«[111]. Por esto Kant, cuando más adelante defienda la necesidad de pensar, con fines de orden práctico, en entes que no pueden ser objeto de una posible experiencia, sostendrá que hay que pensarlos analógicamente, tomando pie siempre en cosas y relaciones familiares en el campo empírico.

El cuarto párrafo efectúa el tránsito a la deducción subjetiva. Esboza una justificación de este tránsito que sería exagerado declarar satisfactoria. En rigor la necesidad de la deducción subjetiva sólo puede comprenderse después de conocerla, y de hecho muchos comentaristas no la han comprendido ni aun entonces. Las frases justificativas con que Kant aquí nos conduce a ella desempeñan más bien la función retórica de presentar el tema que se abordará a continuación. Se acaba de decir que la deducción de las categorías consistirá en mostrar que sólo mediante ellas puede pensarse un objeto. Se agrega ahora que, como ese pensamiento no ocupa sólo la facultad de pensar, o sea el entendimiento, y como el entendimiento mismo, en su calidad de facultad cognoscitiva que ha de referirse a objetos, debe ser esclarecido en lo que atañe a la posibilidad de dicha referencia, es menester examinar las fuentes subjetivas que son el fundamento a priori de la posibilidad de la experiencia. Este examen dice Kant no debe concernir a su constitución empírica sino a su naturaleza trascendental —otra frase cuyo sentido sólo puede aclararse a la luz de los textos en que Kant desarrolla el examen en cuestión.

El párrafo quinto toca ya el tema de la triple síntesis, que se explicará luego en las divisiones numeradas 1, 2 y 3. La primera frase hace valer una consideración básica: todo conocimiento humano y en particular todo conocimiento empírico abarca una pluralidad de representaciones comparadas y enlazadas; no podría pues haber conocimiento si cada representación particular fuera enteramente ajena a las otras, aislada y separada de ellas. La observación es trivial; más hondo calará Kant un poco más adelante cuando funde en la condición temporal de la conciencia la necesidad del enlace de las representaciones. Pero quienes no quieran seguirlo a estas honduras pueden tomar esa trivialidad como premisa: el conocimiento humano envuelve multiplicidad, pero supone, por lo mismo, enlace. La versión de 1787 se contenta con partir de aquí. El enlace no puede proceder de la mera recepción pasiva de los datos sensoriales. Kant atribuye a la receptividad sensible una »sinopsis« (literalmente »visión conjunta«) de su contenido, pero agrega que a la sinopsis tiene que corresponder una síntesis, esto es, una operación de enlazar, de combinar, que sólo puede proceder de nuestra espontaneidad. Distingue tres fases o aspec-

[109] KrV, A 97.

[110] El rechazo de las ideas innatas está implícito ya en la primera frase de la *Crítica:* »Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia« (B 1). Claramente se manifiestan en este sentido varios otros pasajes de la obra, especialmente la *nota* al pie de A 452/B 480; *también el final de la nota* al pie de B 423. *Véase* también la R. 3930 (en Ak., XVII); la *Dissertatio* (Ak., II, 395, 401 línea 10, 406); *Prolegómenos,* § 43 (Ak., IV, 330, línea 9); *Contra Eberhard* (Ak., VIII, 221-223); KpV, Ak., V, 141; A Kosmann, Ak., XI, 82, línea 18; PMV, 20, 146. Véase arriba, nota 6.

[111] KrV, A 96; yo subrayo la frase final. Compárese el pasaje de Hermann Cohen referido en la Introducción, p. 50, nota 128.

tos de esta síntesis, de que tratará en detalle en los párrafos siguientes. *Todas* estas fases o aspectos figuran *necesariamente* en cada conocimiento. La triple síntesis »de la *aprehensión* de las representaciones... en la intuición, de la *reproducción* de las mismas en la imaginación y de su *reconocimiento* en el concepto« nos da, dice Kant, la pista de tres fuentes subjetivas del conocimiento que hacen posible el entendimiento, y la experiencia como producto suyo[112]. Estas tres fuentes a que Kant alude, sin nombrarlas, aquí en la página A 97 no pueden ser otras que esas »tres fuentes originarias... que contienen las condiciones de posibilidad de la experiencia«, que enumeró en la página A 94: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*[113]. Las tres fases de la síntesis nos remiten justamente a ellas; pero esto no quiere decir, ni Kant lo dice en ninguna parte, que cada una de estas fases o formas de la síntesis sea la obra de una de estas capacidades o facultades del alma. Desde luego, Kant acaba de sostener que la síntesis es cosa de la espontaneidad; ninguna síntesis puede atribuirse pues al sentido. La »síntesis de la aprehensión« no es obra de la sensibilidad, sino que ocurre *en* ella, con sus datos. Kant, por lo demás, lo dice expresamente en la página A 120, donde escribe que la imaginación o facultad activa de síntesis de lo múltiple contenido en cada apariencia sensible, ejerce directamente sobre las percepciones del sentido una acción que se llama *aprehensión*. Tampoco es lícito atribuir a la tercera fuente subjetiva, o apercepción, la síntesis del reconocimiento en el concepto —aunque, como veremos, la necesidad de esta síntesis, según Kant lo anuncia aquí, nos pone sobre la pista de esa tercera fuente. El pasaje de A 97 no contradice pues, ni siquiera en apariencia, el texto de A 94 en que Kant había atribuido al »sentido« la »sinopsis« de lo múltiple de las representaciones, a la imaginación (y sólo a ella) la síntesis de eso múltiple y a la apercepción la unidad de dicha síntesis[114].

[112] A 97 sq.

[113] »Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento, en que descansa la posibilidad de una experiencia en general y el conocimiento de los objetos de la misma: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*... El *sentido* exhibe fenómenos empíricamente en la *percepción*, la *imaginación* en la asociación (y reproducción), la *apercepción* en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas con los fenómenos por los que fueron dadas, o sea, en el *reconocimiento*«. (A 115). La *Antropología* considera el *sentido* y la *imaginación* como dos ramas o aspectos de la *sensibilidad* (Ak., VII, 153); pero en una hoja suelta preparatoria de los textos de la *Crítica* que estamos comentando Kant designa a las tres facultades irreductibles »sensibilidad, imaginación, apercepción« (»Sinnlichkeit Einbildungskraft Apperception können nicht weiter erklärt werden« —Ak., XXIII, 20).

[114] La síntesis es atribuida a la imaginación también en el § 10 (A 78/B 103), y por cierto en el pasaje recién citado de A 120, en que se la llama »facultad de síntesis«.

b

La exposición sobre la triple síntesis contenida en los párrafos siguientes es aquel texto que según Vaihinger y sus partidarios Kant ha agregado a última hora a la Deducción de 1781, para eliminarlo luego sin dejar rastros en la versión de 1787. Se ha dicho asimismo que en este pasaje, más que en otro alguno de la Deducción, Kant recurre para fundar sus conclusiones a la observación introspectiva, método propio de la psicología empírica. Se ha intentado explicar la redacción de estos párrafos atribuyéndola a la influencia del psicólogo Tetens, cuya obra principal aparece en 1777 y que Kant, según su amigo Hamann, mantenía constantemente sobre su mesa de trabajo[115]. La orientación psicologista de la argumentación empleada aquí habría movido a Kant a suprimir enteramente este pasaje y la doctrina en él expuesta. Sin embargo, cualesquiera que hayan sido los motivos que indujeron a Kant a prescindir de este texto en la segunda edición, no me parece que pueda acusárselo de psicologismo. No se trata aquí de comprobar hechos efectivos de la vida mental sino de evidenciar la estructura de las condiciones que la posibilitan. Y el proceso que la hace evidente no consiste en una meditación sobre fenómenos psicológicos particulares, sino, como veremos, en un análisis de los supuestos de la conciencia del tiempo, la cual, como sabemos, no es conciencia empírica de un hecho, sino autoconciencia a priori de una posibilidad. La sospecha de psicologismo nace de que este análisis no es, ni puede ser una simple descomposición lógica de un concepto claramente definido. No disponemos de un tal concepto de tiempo. La autoconciencia del tiempo ha permitido a Kant una »exposición« de algunos de sus caracteres esenciales en la Estética, pero, como veremos, ni siquiera son estos mismos caracteres los que entran en juego aquí. Se apela ahora a otros caracteres de la misma, por cierto evidentes para todos, pero que no se infieren de una definición previa, sino que se reconocen por la vía de la autorreflexión. Esta clase de reflexión, por la cual tomo conciencia de la naturaleza de mis posibilidades, no puede confundirse con aquella otra, más familiar tal vez, por la cual me impongo de mis estados, me doy cuenta,

[115] Joh. Nikolaus Tetens, *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su evolución* (véase referencia completa en nuestra bibliografía). Sobre este autor y su obra puede consultarse con provecho Cassirer, *El problema del conocimiento* (México, 1956), II, 520-526, 530-535. Vleeschauwer estudia cuidadosamente su posible influencia sobre Kant, en especial sobre la doctrina de la imaginación y de la triple síntesis en *La déduction...*, vol. I, pp. 289-329. Kant, en dos reflexiones, contrasta sus propias investigaciones trascendentales, referentes a la validez objetiva de los conceptos, con el análisis empírico, subjetivo, de su evolución en la mente, desarrollado por Tetens (R. 4900 y 4901; Ak., XVIII, 23).

por ejemplo, de que tengo frío o de que tengo miedo. Esta última puede servir de base quizás a una psicología introspectiva. Aquélla en cambio se sitúa de antemano en otro nivel, independiente de las vicisitudes de los hechos.

Dijimos que Kant va a »deducir« los conceptos a priori mostrando que intervienen en la constitución del conocimiento empírico. Se trata de ver cómo aún la más elemental conciencia empírica, una cuya posibilidad nadie pondría en duda, supone la validez de tales conceptos. Pero la deducción no puede ir directamente de la consideración de una conciencia empírica dada a la justificación de los conceptos a priori implicados por ella, pues en tal caso la justificación quedaría restringida a esa conciencia particular, sería tan empírica y contingente como ella. La justificación de los conceptos a priori como condición de posibilidad de la experiencia se hace por esto indirectamente, apelando a una conciencia no empírica que, según sabemos ya, toda conciencia empírica supone y envuelve: la conciencia del tiempo. Kant ha mostrado al tiempo como forma universal de la sensibilidad; la conciencia del tiempo es la conciencia más general de nuestra posibilidad de percibir y percibiendo adquirir experiencia. La doctrina de la triple síntesis se encaminará a mostrar, destacando caracteres obvios de la conciencia autoconsciente del tiempo, que ésta implica actos que tienen que estar regulados por conceptos a priori. La exposición de esta doctrina empieza por ello recordando, en »una observación general que debe absolutamente tomarse como base en todo lo que sigue«[116], que nuestras representaciones, sin excepción, están sujetas a la forma del tiempo. Kant funda aquí, como en otros pasajes, esta universalidad del tiempo en la condición, que él mismo le atribuye, de ser la forma del sentido interno. »Todas las representaciones, vengan de donde vengan, son en último término, en su calidad de representaciones, modificaciones del sentido interno«[117]. Ya hemos formulado nuestras reservas contra esta manera de fundar la universalidad del tiempo y contra la determinación de éste como forma propia del sentido interno[118]. No obstante, si lo único que se quiere decir es que todas las representaciones, en cuanto son representaciones mías, se ordenan según la forma del tiempo, sin que por ello carezcan de otras formas de orden, que asumen en cuanto son representaciones de cierta clase (orden espacial, por ejemplo, en el caso de las representaciones llamadas »del sentido externo«), nada habría que objetar a tal doctrina, excepto quizás que es trivial. En efecto, decir que la condición temporal de las representaciones les viene de que son mías equivale a declarar que el tiempo es una forma universal de mi conciencia, y no constituye propiamente una *explicación* de la universalidad del tiempo. Por otra parte, si la temporalidad es un carácter común a todas las representaciones, malamente puede servir de criterio para distinguir un sentido »interno«, cuya »forma« privativa fuera el tiempo, de otro sentido »externo« cuya »forma« no sería el tiempo. En todo caso, la premisa en que descansa la doctrina de la triple síntesis es la universalidad del tiempo como forma de la sensibilidad y, por ende, de toda conciencia empírica, y no la justificación que Kant tiene que dar a esa universalidad para conciliarla con su controvertible doctrina de que el tiempo es sólo la »forma del sentido interno«.

Establecida la condición temporal de todas nuestras representaciones, Kant procede a fijar sobre esta base una primera característica común a toda conciencia empírica. »Toda intuición —escribe— contiene en sí una multiplicidad, que no sería, sin embargo, representada como tal si la mente no distinguiese el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues *en cuanto esté contenida en un instante* cada representación no puede nunca ser otra cosa que una unidad absoluta«[119]. Este pasaje merece ser cuidadosamente examinado, pues en él se apoya la doctrina de la triple síntesis, expuesta a partir de aquí. Se asevera en él en primer término que toda intuición lo es de algo múltiple; las representaciones intuitivas humanas no son nunca simples; lo dado en ellas se presenta siempre como algo que admite análisis, al menos en principio. Esta primera aseveración no pretende sino registrar una característica de toda conciencia intuitiva a la que Kant alude también en otros pasajes. »La simplicidad absoluta no es un concepto que pueda referirse inmediatamente a una percepción«[120]. »Lo simple no puede presentarse en absolutamente ninguna experiencia... La posibilidad de una apariencia [sensible] simple es incomprensible«[121]. »Lo simple es absolutamente imposible, lo mismo en el espacio que en la serie del tiempo«[122]. Kant no intenta justificar pues este carácter obvio de toda intuición, sino que toma pie en él para establecer lo que le parece ser una condición suya: la intuición no podría ser, como de hecho es siempre, intuición de algo múltiple, si la conciencia que

[116] KrV, A 99.

[117] R. 5636; Ak., XVIII, 267. Cf. KrV, A 98 sq., A 34/B 50, A 139 sq./B 178 sq., A 367. En *Progresos*, Ak., XX, 270, Kant afirma que aun los »pensamientos, en cuanto son determinaciones fácticas de la facultad representativa, pertenecen también a la representación empírica de nuestro estado«.

[118] Véase arriba, pp. 209-214.

[119] KrV, A 99; cf. A 182/B 225.

[120] KrV, A 784/B 812.

[121] KrV, A 772/B 800.

[122] *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 203; cf. Ak., VIII, 209. cr. también PMV, 96 y R. 4534 (Ak., XVII, 585).

intuye no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones sensibles. El acto mismo de intuir debe ir acompañado de la conciencia de la sucesión temporal; según esto, la intuición de lo múltiple no es posible como acto instantáneo, sino únicamente como proceso, y no puede faltar a este proceso la conciencia de su carácter de tal.

Veremos que esta tesis juega un papel decisivo en la primera versión de la deducción trascendental y representa el nivel más hondo en que Kant cimienta la necesidad de que intervengan conceptos en la constitución de la experiencia. ¿Cómo justifica esta tesis fundamental? El texto citado dice que la distinción del tiempo en la sucesión de las impresiones es indispensable para que haya intuición efectiva de su multiplicidad, porque una representación contenida en un instante no puede ser sino una unidad absoluta. Conviene desde ya prevenir un malentendido: Kant no está afirmando que nuestras representaciones intuitivas sean *de hecho* instantáneas y constituyan, por esto, cada una una unidad absoluta; si esto fuera así, la multiplicidad representada por la intuición sucesiva de estas unidades se compondría de elementos simples, en abierta contradicción con los fenómenos y con la enseñanza expresa de Kant; por lo demás, según acabamos de ver, si hubiera efectivamente representaciones intuitivas simples, o sea, »unidades absolutas«, no habría derecho a afirmar que »toda intuición contiene en sí una multiplicidad«, como asevera Kant al comienzo del pasaje que comentamos; antes bien, porque esta aseveración vale y porque además, según Kant, una intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple, no puede haber intuiciones instantáneas, sino que toda representación intuitiva es un proceso, consciente de su condición de tal[123].

Aclarado el sentido de la tesis de Kant, debemos preguntarnos por su verdad. ¿Es cierto que una intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple? Se ha sostenido que si así fuese, toda multiplicidad tendría que ser captada sucesivamente, aunque sus elementos coexistiesen. Heinrich Lange escribe que, conforme a esta

[123] El malentendido que combatimos es favorecido, sin duda, por el texto siguiente de la *Crítica:* »La aprehensión mediante la pura sensación llena sólo un instante (esto es, cuando no tengo en cuenta la sucesión de muchas sensaciones)« (KrV, A 167/B 209). Pero si, como Kant escribe más de una vez, »espacio y tiempo no constan de partes simples, esto es, de unidades absolutas« (R. 4756, Ak., XVII, 700), tenemos que entender que ese instante que llena la sensación es un momento abstraído del flujo de las representaciones, y que sólo mi capacidad de abstraer, de ignorar aspectos esenciales de lo concreto, puede habilitarme para »no tener en cuenta la sucesión de muchas sensaciones«. Pocas páginas más adelante Kant ratifica nuestra interpretación: »Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es cada vez sucesiva, y por tanto siempre cambiante« (A 182/B 225).

tesis de Kant, la cual al parecer cuenta con su aprobación, »aun todo lo simultáneo sólo puede ser conocido como simultáneo en la aprehensión sucesiva de sus partes«[124]. Contra esta conclusión se ha hecho valer, en primer término, que no corresponde a la conciencia efectiva: parece obvio que podemos darnos cuenta de la complejidad del follaje de un árbol, por ejemplo, con un solo golpe de vista, sin proceder a la aprehensión sucesiva de sus partes. Pero además la conclusión objetada es insostenible en principio; no podría haber una representación de lo sucesivo como tal sin una conciencia actual de las fases que se suceden. Como dice G. J. Whitrow, «paradójicamente, para representarse dos hechos como sucesivos hay que pensar en ambos a la vez«[125]. Me temo, con todo, que la discusión que acabamos de resumir supone el malentendido que procuramos eliminar en un comienzo. Las objeciones citadas sólo alcanzan la tesis de Kant si ésta significa que, ya que la representación contenida en un instante no puede ser compleja, la intuición de lo complejo sólo puede lograrse mediante una sucesión de intuiciones instantáneas de los elementos de que consta. Es claro que si fuera así, toda representación compleja tendría que dejarse descomponer en elementos simples, pues, si los elementos discernibles en ella fuesen también complejos no podrían ser objeto de intuición instantánea; pero hemos visto que Kant rechaza expresa y reiteradamente la posibilidad de distinguir elementos simples en las representaciones intuitivas; como ya dijimos, si tal posibilidad existiese y se pudiese, por tanto, tener una intuición de lo simple así distinguido, sería falsa la premisa inicial que da ocasión a las consideraciones del texto que comentamos, a saber, que »toda intuición contiene en sí una multiplicidad«. De hecho, si atendemos a nuestra vida mental efectiva, no podremos señalar una sola excepción a esta premisa, pero tampoco podremos indicar una sola representación intuitiva a la que falte la conciencia de su duración; las intuiciones simples y las intuiciones instantáneas no son sino ficciones filosóficas, y la equivalencia necesaria de estas dos clases de intuición no puede confirmarse con una observación empírica, sencillamente porque no es dable encontrar en la experiencia ningún ejemplo de ellas. Aun el golpe de vista en que apreciamos la complejidad del follaje de un árbol no es estrictamente instantáneo, exento de duración, y cuando para representarnos dos

[124] Heinrich Lange, »Über den Unterschied der Gegenden im Raume«, KS, XLIX (1958/59), pp. 489 sq.

[125] G. J. Whitrow, *The natural philosophy of time*, Londres 1961, p. 75. Kant reconoce expresamente la posibilidad de representarse simultáneamente una multiplicidad, cuando habla del »músico que capta muchas notas a la vez en la fantasía« (KrV, B 415 n).

hechos como sucesivos pensamos en ambos a la vez, esa »vez« es un lapso de tiempo, de cuyo transcurso somos conscientes.

Pero si es así, si toda intuición empírica contiene una multiplicidad y consiste en el proceso de captarla, ¿por qué no se atiene Kant simplemente a este hecho, en lugar de formular argumentos controvertibles para demostrar su necesidad? Creo que esta pregunta admite una sola respuesta válida, que nos permitirá precisar el alcance legítimo del texto que debatimos. Se trata en él, como sabemos, de sentar una de las bases para justificar el empleo objetivo de los conceptos puros del entendimiento. Tal justificación no puede cimentarse meramente en observaciones empíricas. Dijimos ya que la prueba de que el uso de conceptos a priori es una condición de posibilidad de todo conocimiento empírico sólo puede conducirse con la requerida universalidad y necesidad si se basa en un análisis de esa representación a priori que está envuelta en toda conciencia empírica, la intuición pura del tiempo. Por lo demás, sólo la reflexión sobre los caracteres de la intuición pura —del tiempo o del espacio— autoriza para hacer declaraciones acerca de »toda intuición« como las contenidas en nuestro texto. Las generalizaciones que se refieran sólo a intuiciones empíricas no pueden revestir la necesidad e incondicionalidad que reclama la tesis examinada. La imposibilidad de que una intuición compleja sea no obstante instantánea sólo puede establecerse con la certeza requerida si se manifiesta con la evidencia propia de la intuición pura. Como autoconciencia de la posibilidad de percibir, comprende ella también una conciencia de cómo no es posible percibir. La tesis de Kant sobre el carácter necesariamente sucesivo aun de la intuición de lo simultáneo quedará acreditada si y sólo si la propia intuición del espacio, como conciencia de la posibilidad de percibir una multiplicidad coexistente, es a la par conciencia de la imposibilidad de percibirla excepto en el curso de un proceso. Ahora bien, Kant subraya más de una vez que la intuición del espacio envuelve justamente esta conciencia: »No podemos figurarnos ninguna línea, sin *trazarla* en el pensamiento, ningún círculo, sin describirlo...«[126]. »No puedo representarme ninguna línea, por pequeña que sea, salvo trazándola en el pensamiento, esto es, engendrando todas sus partes sucesivamente *(nach und nach)* a partir de un punto, para llegar así a registrar esta intuición«[127]. Aquí, en la conciencia a priori de las propias posibilidades e imposibilidades, y no en un simple recuento de constataciones empíricas, puede fundarse la aseveración kantiana de que toda intuición de lo múltiple supone una conciencia del distingo entre las fases sucesivas del tiempo[128]. Y si Kant, en el pasaje que comentamos, habla de distinguir el tiempo »en la sucesión de las impresiones«, esta referencia a la intuición empírica no tiene por objeto restringir a ella el alcance de la tesis formulada ni mucho menos cimentarla en una reflexión sobre los caracteres peculiares de esta suerte de intuición. Lo que vale para la intuición pura se aplica también a la intuición empírica en cuanto está condicionada por aquélla; y si Kant ha preferido en este pasaje hablar expresamente más bien de esta última, ello obedece probablemente a un deseo de aproximarse al punto de vista del lector. Por lo demás, vemos a lo largo de estos tres párrafos relativos a la triple síntesis que Kant varias veces aduce caracteres psicológicamente observables de la conciencia empírica, para embarcarse luego en una investigación de las condiciones a priori de su posibilidad; en todos estos casos, la mención de los hechos empíricos no tiene más que un —dudoso— valor didáctico, pues la argumentación rigurosa de Kant concierne luego, como no puede menos de hacerlo, solamente a la posibilidad de la intuición pura, cuya condición de supuesto implícito en toda conciencia empírica ha sido puesta directamente en evidencia en la primera parte de la obra.

[126] KrV, B 154; cf. B 137 sq.

[127] KrV, A 162 sq./B 203.

C

La argumentación acerca de la triple síntesis se aprecia y comprende mejor si dejamos por el momento de lado las referencias a procesos mentales empíricos que contiene y atendemos sólo a la línea de pensamiento simple y directa que establece la necesidad de la síntesis triple como condición de posibilidad de la intuición pura. Toda intuición pura, sabemos, es conciencia de una multiplicidad infinitamente divisible. De ahí que ninguna intuición empírica pueda ser

[128] Si, como pretende Kant, es una verdad evidente a priori que no puedo representarme ni siquiera una línea salvo mediante un proceso, es claro que toda percepción de lo múltiple coexistente tendrá que ser sucesiva. Pero ¿no deberemos concluir en cambio que la representación actual de lo múltiple sucesivo tiene por fuerza que ser simultánea? Esta pregunta, que recuerda la paradoja de Whitrow (véase nota 125), juega con el concepto de simultaneidad. Simultáneos son dos hechos, dos objetos que ocurren o existen al mismo tiempo; no puede usarse este término para designar la relación entre dos tiempos diferentes y por lo mismo obligadamente sucesivos, representados en un mismo acto. ¿Se dirá entonces que la representación de una pluralidad de fases del tiempo en un solo acto, condición indispensable para que se pueda hablar de sucesión, es justamente una representación instantánea que contiene sin embargo una multiplicidad? Pero no debemos confundir la actualidad que pudiera atribuirse al instante, y que excluye todo el pasado y todo el futuro, con la actualidad de una conciencia que acoja en su unidad la diversidad de los tiempos; ésta no sólo comprende pasado y futuro dentro de sí, sino que además sólo en ella y por ella pueden éstos ser representados como tales.

la conciencia de algo simple, pues su objeto se presenta necesariamente como condicionado por el objeto de la intuición pura —espacio o tiempo—, y como una particularización de su forma universal. Pero la multiplicidad infinita dada en la intuición pura tiene que ser de algún modo recogida y unificada para que se la capte en una conciencia; la »sinopsis« o »visión conjunta« de la multiplicidad pura demanda un acto que la abarque y enlace, o sea, como dice Kant, una »síntesis«. »Entiendo por *síntesis* —había escrito— en el sentido más general del término, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones y comprender su multiplicidad en un solo conocimiento. Dicha síntesis es *pura,* cuando lo múltiple no es dado empíricamente, sino a priori (como lo múltiple en el espacio y el tiempo) «[129]. La síntesis de que hablamos aquí, ejercida directamente sobre lo múltiple de la intuición, la llama Kant *síntesis de la aprehensión,* y constituye la primera fase de la triple síntesis cuya necesidad él quiere establecer. »Esta síntesis de la aprehensión —escribe— debe ejercerse también a priori, es decir, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener a priori las representaciones del espacio ni las del tiempo, ya que éstas sólo pueden ser generadas por la síntesis de lo múltiple que la sensibilidad ofrece en su receptividad originaria. Tenemos, pues, una síntesis pura de la aprehensión«[130]. Como la síntesis es activa, esta sencilla argumentación está demostrando la participación necesaria de la espontaneidad mental en la génesis de la intuición pura del espacio y el tiempo. Un dogmático de la vieja escuela entendería quizás que con esto queda probada la necesidad del empleo de conceptos en la formación de esas representaciones, dado que la espontaneidad ha sido equiparada desde un comienzo al entendimiento o facultad de pensamiento conceptual. Pero es esta equiparación la que ha de quedar justificada recién aquí, cuando Kant, en las dos divisiones siguientes muestre cómo la síntesis de la aprehensión, cuya necesidad se ha establecido, supone y envuelve otra forma de síntesis, la cual a su vez tiene que ser regulada por conceptos.

Para probar esto Kant invoca el carácter procesual de toda intuición pura. Lo múltiple abarcado y recogido por la síntesis pura de la aprehensión sólo puede darse sucesivamente, y sin una operación activa que lo retenga caería sucesivamente en el olvido. Kant llama esta operación que retiene lo dado ya pasado, combinándolo con lo presente, la *síntesis de la reproducción.* »Es obvio —escribe— que cuando trazo una línea en el pensamiento, o quiero figurarme el tiempo desde un mediodía al próximo, o aunque sólo sea representarme un cierto número, tengo que captar primero necesariamente en el pensamiento estas representaciones múltiples unas tras otras[131]. Pero si yo perdiera siempre de mi pensamiento las representaciones anteriores (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras) y no las reprodujera cuando paso a las siguientes, nunca se llegaría a una representación completa, y ninguna de las ideas antes nombradas, *ni siquiera las representaciones fundamentales primarias y más puras del espacio y el tiempo* podrían surgir jamás«[132]. Por esto, concluye Kant, »la síntesis de la aprehensión está indisolublemente ligada a la síntesis de la reproducción«, y ésta es tan imprescindible como aquélla para que surja una intuición pura. En rigor, ambas operaciones de síntesis vienen a ser la misma. En efecto, la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, sólo puede abarcar y recoger lo múltiple que tiende incesantemente a escaparle, si se consigue reproducirlo; la reproducción es pues aprehensiva, la aprehensión necesariamente reproductiva, y aprehensión y reproducción son sólo dos aspectos, distinguidos aquí únicamente para facilitar el desarrollo del argumento, de una actividad sintética unitaria, ejercida por la espontaneidad de la mente sobre lo múltiple dado a priori en la receptividad originaria.

El próximo paso de Kant consiste en mostrar que la síntesis aprehensivo-reproductiva sólo es posible mediante el empleo de conceptos que le confieran unidad en lo que él llama la síntesis del reconocimiento. »Sin la conciencia de que aquello en que pensamos es justamente lo mismo en que pensábamos un momento antes, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. Pues sería una nueva representación en el estado actual, que no pertenecería de ninguna manera al acto que la hubiera engendrado paulatinamente, y lo múltiple de la misma aún no constituiría un todo, pues carecería de la unidad, que sólo puede proporcionarle la conciencia«[133]. Esta conciencia, que unifica en una representación lo múltiple, intuido sucesivamente y luego reproducido, es lo que llamamos *concepto.* La argumentación anterior demuestra pues la necesaria inter-

[129] A 77/B 103; el pasaje figura en el § 10. [130] KrV, A 99 sq.

[131] El texto sería más claro si hablase de »captar sucesivamente lo múltiple de estas representaciones«; es obvio que Kant quiere decir esto, según se ve en el paréntesis de la oración siguiente.

[132] KrV, A 102; yo subrayo.

[133] KrV, A 103. Kant ilustra con un ejemplo lo que quiere decir: »Si al contar olvidase que las unidades que ahora tengo presentes han sido agregadas por mí sucesivamente unas a otras, no conocería la generación del conjunto mediante esta adición sucesiva de uno a uno, y por lo tanto tampoco conocería el número...« (*Ibid.*).

vención de conceptos en la formación de toda conciencia que presuponga una síntesis reproductiva; tal es, desde luego, el caso de toda conciencia empírica, pero también, como hemos visto, el de la intuición pura. Kant restringe innecesariamente el alcance de su argumento cuando dice, unas líneas más adelante, que sin esta conciencia de la unidad de la síntesis »son totalmente imposibles los conceptos y, con ellos, el conocimiento de objetos«[134]. Según lo que él mismo ha expresado anteriormente, la conciencia en cuestión es indispensable no sólo para que haya conceptos, sino para que la reproducción no sea inútil y sirva de base efectivamente a una síntesis; y vimos que la síntesis de la reproducción era imprescindible aun para que surgieran »las representaciones fundamentales primarias y más puras del espacio y el tiempo«[135]. La síntesis de la multiplicidad pura que genera estas representaciones se llama la síntesis pura, y los conceptos que confieren unidad a esta síntesis pura no pueden ser sino los conceptos puros del entendimiento[136]. Por otra parte, es claro que la formación de conceptos empíricos presupone una conciencia empírica ya constituida; los conceptos indispensables, según se ha mostrado, para la constitución aun de la primera y más elemental conciencia empírica tendrían, pues, que ser a priori. La argumentación precedente bastaría, por lo tanto, para establecer la necesaria participación de conceptos a priori en el surgimiento de la intuición pura y en la constitución de toda conciencia empírica. Kant ha preferido, sin embargo, no sacar aún esta conclusión, sino seguir ahondando el tema de las condiciones de la síntesis, tal vez porque sólo de este modo podía esperar descubrir algo más sobre la función de los conceptos a priori en el proceso de síntesis.

Con el propósito indicado, aborda Kant en las páginas restantes de la división Nº 3, el difícil problema del significado y origen de la noción de objeto. En el curso de esta investigación se muestra que la síntesis supone y envuelve la conciencia de sí. Ello es por lo demás bastante obvio: la síntesis aprehensiva sólo es posible unida a la síntesis reproductiva y ésta sería vana sin el reconocimiento de que lo actualmente representado es lo mismo dado anteriormente y reproducido; pero dicho reconocimiento implica por cierto la conciencia de la identidad de la actividad que recogió lo dado y ahora lo reproduce, la autoconciencia de la síntesis como tal. Si yo no sé que soy yo el mismo que escuchó doce campanadas una tras otra y ahora las recuerda a todas, malamente puedo identificar las campanadas reproducidas con las antes escuchadas y averiguar así qué hora es. Esta conciencia de la mismidad —que esto significa precisamente *auto*conciencia— del proceso síntetico de la vida mental Kant

[134] KrV, A 104. [135] KrV, A 102. [136] Cf. KrV, A 78 sq./B 104 sq.

la llama *apercepción*, valiéndose de un término empleado ya por Leibniz para designar la conciencia de sí, y que alude a su carácter de acompañante de la percepción *(ad-perceptio)*, conciencia de la conciencia perceptiva. Al mostrar así que ella es condición de posibilidad de la síntesis que funda toda intuición pura y empírica, Kant hace de la apercepción el principio primero del conocimiento[137]. Sobre esta base podrá definir con más precisión el papel que en él desempeñan los conceptos puros. Kant hará ver que la apercepción sólo puede acompañar a todas mis representaciones si éstas satisfacen ciertas condiciones, requeridas para que puedan combinarse en una sola conciencia autoconsciente[138], e interpretará a las categorías o conceptos puros primordiales como la representación general de esas condiciones[139]. Las condiciones generales para la combinación de las representaciones en una autoconciencia se traducen en reglas universales de la síntesis de las representaciones; y las categorías vienen a ser entonces los conceptos de estas reglas universales de la síntesis. Lo que Kant llama el »reconocimiento en el concepto« consiste propiamente en la conciencia de la identidad de la regla que preside la aprehensión y reproducción de lo múltiple representado. Ello es notorio en el caso de la síntesis empírica: reconocer que esto es un gato, aquello un teléfono, es tomar conciencia de que las presentaciones sensibles que refiero a cada uno de estos objetos se suceden y combinan conforme a cierto patrón o esquema, diferente en uno y otro caso, y los conceptos de gato y de teléfono no son sino las representaciones de la regla o ley propia de cada uno de estos esquemas (la cual preside y organiza la percepción de cada gato, de cada teléfono). Kant admite que los conceptos empíricos se forman por la asociación habitual de las representaciones en combinaciones que se repiten; pero hace ver que esta asociación supone que las representaciones sean por lo menos asociables, lo cual demanda, por cierto, que ellas satisfagan las condiciones más generales para que se las pueda combinar en una autoconciencia. Sabemos que las categorías son los conceptos de esas condiciones generales y entendemos ahora por qué pudimos decir que tales conceptos corresponden a las reglas universales de la síntesis. Las asociaciones que generan esos patrones habituales de síntesis cuya regla representan los conceptos empíricos presuponen patrones o esquemas universales cuyos conceptos son las categorías. Cada esquema de síntesis empírica es una particulariza-

[137] El principio primero del conocimiento es en rigor la apercepción trascendental o conciencia de la síntesis pura, no la concomitante conciencia empírica de la síntesis de la multiplicidad dada efectivamente a los sentidos.

[138] Con toda claridad en B 132 (§ 16), pero también en varios pasajes de A, según iremos viendo.

[139] KrV, B 143 (§ 20); cf. A 111-112.

ción, condicionada por los datos sensoriales, de uno de estos esquemas universales. Se ve así que las leyes o reglas de estos esquemas organizan todo el contenido de la conciencia empírica, y que las categorías, que representan dichas leyes, son aplicables a todos los objetos de la experiencia.

d

La argumentación relativa a la triple síntesis ha exhibido como toda intuición —pura o empírica— de una multiplicidad dada supone una conciencia unitaria, que unifique en una representación lo múltiple intuido sucesivamente y luego reproducido. Sin esta conciencia, concluye Kant, »son enteramente imposibles los conceptos y, con ellos, el conocimiento de objetos«[140]. Hecha esta observación, al término del segundo párrafo de la división Nº 3, »acerca de la síntesis del reconocimiento en el concepto«, señala que ha llegado el momento de explicar el significado de la expresión »objeto de las representaciones«. Se inicia así uno de los pasajes más controvertidos de la obra, que se extiende hasta el fin de la división citada (A 104-110). Su importancia es considerable: no olvidemos que la deducción trascendental está destinada a establecer la validez objetiva de los conceptos a priori, o sea, su aplicabilidad al objeto del conocimiento, y que esta cuestión fue planteada por Kant como un caso particular del problema más general de la referencia de la representación a su objeto. Un análisis de la noción misma de objeto, sobre todo si, como veremos, conduce a resultados opuestos a los prejuicios habituales, tiene que desempeñar un papel decisivo en la solución de este problema; y no sería exagerado decir que en este pasaje se expone la idea central de lo que Kant ha llamado su »revolución copernicana«[141]. La misma importancia y novedad de lo que Kant tiene que decir aquí explica las dificultades con que tropiezan los lectores y las confusiones en que han incurrido los intérpretes[142]. Creo, sin embargo, que una lectura atenta y desapasionada hallará en este texto, a través de todos los meandros de la exposición, un sentido claro y una intención precisa.

Fuerza es reconocer que en éste como en otros pasajes de la primera edición de la *Crítica,* Kant turba al lector con expresiones de sabor subjetivista, que en parte explican el juicio de esos críticos que consiguieron irritarlo, asimilando su doctrina a la de Berkeley[143]. Así cuando Kant escribe, al comienzo de nuestro texto, que »los fenómenos mismos no son más que representaciones sensibles que, en sí... no deben ser considerados como objetos (fuera de la fuerza representativa —*Vorstellungskraft*) «[144], o cuando agrega, en la división Nº 4, que la naturaleza no es »en sí más que una suma de fenómenos, o sea..., meramente un conjunto de representaciones de la mente«[145], invita, sin duda, a atribuir a esta »mente«, a la que pertenece esa »fuerza representativa«, la calidad de una sustancia, dotada de la existencia independiente que se está negando a los fenómenos de la naturaleza, y a ~~reputar~~ considerar a éstos como meras modificaciones o estados de dicha sustancia. Sabemos ya que esta interpretación no es admisible y que Kant llama »mente« *(Gemüt)* sólo a la unidad del proceso de manifestación de los fenómenos[146],

[140] KrV, A 104.

[141] KrV, B XVI sq. Sobre el significado de esta comparación de la revolución kantiana con la hipótesis de Copérnico, véase Kemp Smith, *Commentary,* pp. 22-25: así como Kant atribuye la determinación espacio-temporal-categorial de los objetos empíricos a las disposiciones propias del sujeto del conocimiento, Copérnico sostuvo que el movimiento *manifiesto* de los astros no era sino una consecuencia y un reflejo del movimiento *efectivo* (aunque inconsciente) del observador.

[142] Vaihinger y Kemp Smith consideran que este pasaje es el más temprano de toda la Deducción de 1781 y Kemp Smith llega a sostener que la doctrina del objeto aquí expuesta es, como él dice, »pre-crítica« *(Commentary,* p. 203), ya que »un examen cuidadoso revela« que Kant entiende por »objeto trascendental« nada menos que »la *cosa en sí,* concebida como el objeto de nuestras representaciones« *(Ibid.,* p. 204). Como veremos luego, el alcance de este pasaje es muy diferente

y en él se destruye, con una argumentación tortuosamente desarrollada pero suficientemente clara y contundente, la concepción dogmática según la cual el objeto propio del conocimiento humano es un ente subsistente con independencia del proceso en que se manifiesta, o sea, una »cosa en sí«.

[143] Especialmente Garve y Feder, en la recensión de la *Crítica* publicada en el *Göttingischer gelehrter Anzeiger del 19 de enero de 1782. La aparición de esta* recensión influyó mucho en la redacción final de los *Prolegómenos,* cuyo apéndice titulado »Ejemplo de un juicio sobre la *Crítica,* anterior al estudio de la misma«, está destinado a fustigarla. Véanse la carta de Garve a Kant del 13 de julio de 1783 y la respuesta de Kant del 7 de agosto del mismo año en Ak., X, 328-333, 336-343. Conviene señalar que Kant, que en toda la primera edición de la *Crítica* no mencionaba a Berkeley una sola vez, se cuida en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de subrayar sus diferencias con este pensador, a quien llama desdeñosamente *den guten Berkeley* (»el bueno de B.«); véase *Prolegómenos,* Ak., IV, 293, 374, 375, y KrV, B 71, 274; cf. asimismo Ak., XXIII, 53, 58, 59 y la declaración hecha a Beck, en carta del 4 de diciembre de 1795: »La opinión de los Sres. Eberhard y Garve acerca de la identidad del idealismo berkeleyano con el idealismo crítico, al cual yo preferiría llamar el principio de la *idealidad* del espacio y el tiempo, no merece la más mínima atención« (Ak., XI, 395).

[144] KrV, A 104. [145] KrV, A 114.

[146] Más estrictamente, a la unidad de la posibilidad de este proceso: »Por mente (*Gemüt*) se entiende sólo la *facultad* (animus) que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica...« (A Sömmering, 10 de agosto de 1795; Ak., XII, 32 n.). Las representaciones son dichas »de la mente«, en cuanto su actualidad contiene una referencia necesaria a la unidad de esa posibilidad. Concedo que resulta desconcertante decir que la mente es la unidad del proceso de manifestación de los fenómenos o aun la unidad de la posibilidad de tal

no a un ente que subsista independientemente de ellos y les ofrezca una base para su existencia. En las páginas que examinamos culmina precisamente una investigación encaminada a mostrar la necesidad de esa unidad y de la autoconciencia de esa unidad para que los fenómenos puedan manifestarse, sólo el resultado de esta investigación explica y legitima nuestro hábito de hablar de »mente« y »representaciones de la mente«. Como veremos en detalle a continuación, dicho resultado significa que la subjetividad de las representaciones, esto es, su pertenencia a la mente, envuelve, a lo menos en principio, su objetividad, o sea, su referencia a un objeto, la unidad característica de éste se revelará como el supuesto y correlato necesario de la unidad constitutiva de aquella. El lenguaje subjetivista, lícito para quien sabe entenderlo, nos sume, pues, mal entendido, en la confusión y el extravío. ¿No es inverosímil, con todo, que el propio Kant haya incurrido en el error que criticamos, cuando, en 1770, concluye que los objetos de la representación sensible son fenómenos que no existen por sí mismos como tales, sin haber descubierto todavía la necesaria participación de los conceptos puros del entendimiento en la constitución de esos objetos ni la imposibilidad de aplicar legítimamente estos conceptos al conocimiento de entes suprasensibles? Desde la posición alcanzada en 1770 era casi inevitable entender a los objetos sensibles o fenómenos como un mero complejo de presentaciones sensoriales, y la »mente« o unidad de su manifestación como la autorrevelación de un alma sustancial. Definidas las cosas en estos términos era lógico considerar a esas presentaciones como meros estados psíquicos, a los fenómenos de la naturaleza sensible como modificaciones de la sustancia espiritual. No cabe sostener, sin embargo, que este modo de ver correspondiera, ni aun entonces, a la tendencia característica del pensamiento de Kant. La conclusión relativa al carácter fenoménico de las cosas sensibles descansa como sabemos en consideraciones de orden ontológico; concernientes a las relaciones entre el ser de estas cosas y la naturaleza del espacio y el tiempo en que aparecen; y Kant nunca ha pretendido sostener que esas cosas, porque no son

proceso, pero hay que recordar que estas definiciones se obtienen y utilizan en una investigación que ignora por completo los aspectos práctico y sentimental de la vida, que en el lenguaje ordinario atribuimos también a la mente, el proceso de la experiencia, entendido como simple contemplación de lo que en ella se manifiesta, es todo lo que queda de lo que llamamos vida mental, si descontamos de ella esos aspectos. Kant se ha ocupado en destacar lo que hay de activo aun en esa contemplación, pero ha dejado a la posteridad la tarea de concebir la mente, adecuadamente a la acepción común de este término, como fundamento unitario de la posibilidad de un proceso del que acción y contemplación, *theoria* y *praxis*, son aspectos inseparables: el proceso de la vida del hombre.

más que fenómenos, sean un puro espejismo y que sea ilusoria la consistencia con que se nos ofrecen en la experiencia diaria. Las mesas y sillas, lámparas y libros que hallamos en torno nuestro no son, a juicio de Kant, meros fantasmas, y la no independencia que, por las razones que conocemos, declara propia de su modo de ser no significa en rigor su dependencia de una cosa distinta de ellas y existente por sí misma, sino más bien su mutua interdependencia. Sostener con Kant la idealidad de las cosas materiales no significa pues negar su realidad o subordinarla a la de una sustancia inmaterial sino más bien radicar esa realidad en el tejido de sus relaciones. La *Crítica* y en particular la deducción trascendental ahondan justamente en la determinación de la naturaleza y el fundamento de ese tejido de relaciones. La pura forma del espacio y el tiempo no basta para sustentarlo, como podría pensar un lector de la disertación, antes bien, para constituirse como tal para la intuición pura, presupone la actividad coordinadora y combinadora que Kant describe como una triple síntesis. En el punto de la investigación a que hemos llegado se ha visto que esta actividad solo puede ejercerse efectivamente si envuelve la conciencia de su propia identidad[147], y en el pasaje que nos disponemos a comentar se muestra como esta autoconciencia de la actividad sintética sólo llega a establecerse si refleja la unidad necesaria del objeto a que la operación de síntesis refiere lo múltiple sintetizado. Queda así incontrarrestablemente establecida la primacía del operar mismo, del proceso de síntesis que genera el tejido de relaciones que da su consistencia a la realidad de las cosas; no es sino la identidad de ese proceso lo que se autodescubre en lo que llamamos *mente*, su legalidad lo que se exterioriza y por decirlo así se decanta en la unidad necesaria de lo que llamamos *objeto*.

Nuestro texto emprende, como hemos dicho, un análisis del significado de esta noción. Conocimiento es una representación referida conscientemente a un objeto, esto es, a algo diverso del conocimiento mismo. Pero el conocimiento no tiene ante sí sino su propio contenido, y el »objeto« a que éste es referido solo puede concebirse »como algo en general = X«. Determinar el objeto, esto es, conocerlo (»despejar la incógnita«) consiste justamente en referir a él ciertas representaciones, pero referírselas implica, como vimos, distinguirlas de él, reduciendo el objeto mismo, como tal, a la indeterminación de la X. Tomo un lápiz en la mano, lo conozco por la negrura que veo, la dureza y la frialdad que siento, por el ruido seco que escucho al golpearlo contra la mesa, pero lo conozco como otra

[147] Lo cual no supone, por cierto, una representación clara de su propia naturaleza, sino a lo sumo una disposición para alcanzar dicha representación.

cosa que cada una de estas presentaciones, que sólo si se presentan como distintas de él pueden hacer presente algo más que el contenido visible, tangible o audible peculiar de cada una de ellas. Esta distinción y oposición entre el objeto y las representaciones, necesaria como vemos para que éstas presenten a aquél, suscita dos clases de ilusión filosófica. Por un lado, se piensa que, puesto que el objeto es distinto de sus presentaciones y, sin embargo, es conocido por ellas, éstas serán algo así como un duplicado del objeto, una suerte de retrato suyo, se concibe entonces la verdad del conocimiento como la concordancia de las representaciones con el modelo. Aunque esta concepción se mantiene tenazmente en el patrimonio del sentido común, un espíritu un poco reflexivo descubre al punto dónde reside el engaño el objeto se ha distinguido de las representaciones, pero sólo puede conocerse a través de éstas; el conocimiento busca concordancia, sí, pero de las representaciones entre ellas; malamente se podría compararlas con un objeto del que no se sabe más que lo que en ellas se exhibe La propia crítica de la ilusión común genera la ilusión que podemos llamar »culta«, menos difundida, pero más aberrante puesto que no hay otro acceso al objeto que a través de sus presentaciones y no cabe cotejarlas con él para ver si son adecuadas, se concluye que el objeto es desconocido e inconocible; el conocimiento queda encerrado en la esfera de las representaciones y no alcanza aquello que es propiamente su tema, las representaciones hacen algo presente, una incógnita, pero no permiten averiguar nada sobre ello Sabido es que cierta interpretación de Kant ve en él la víctima más notable de esta segunda forma de ilusión. En la última parte de este libro, dedicada al problema de la »cosa en sí«, consideraremos aquellos pasajes que pudieran confirmar dicha interpretación. El que ahora comentamos le es decididamente contrario Kant sabe que no basta mostrar la inanidad de la exigencia del sentido común, que pretende que la representación retrate a la cosa; su análisis de la noción de objeto redunda en una reforma de esa noción, esto es en una determinación correcta de su significado habida cuenta del papel que el objeto efectivamente desempeña en la vida del conocimiento Si criticamos la ilusión común, pero mantenemos la noción de objeto en que descansa, esto es, si insistimos en concebir el objeto como un modelo, aunque reconocidamente inaccesible, de ese retrato que serían las representaciones, caemos en la ilusión que llamé »culta«, que aisla al conocimiento de su objeto. Su absurdidad salta a la vista y se requiere cierto rebuscamiento filosófico para no percibirla: si el objeto del conocimiento es inconocible, el conocimiento sencillamente no existe y no se ve bien de dónde puede habernos venido la ocurrencia de llamar a algo con este nombre, pues, lo que así designamos no puede ser otra cosa que justamente conocimiento *de su objeto.*

Kant no se detiene a criticar las ilusiones de que hemos hablado sino que responde directamente a la pregunta que hacía falta contestar ¿Qué papel desempeña el objeto en la vida del conocimiento? ¿cómo se advierte su presencia, que nos mueve a concebirlo y nombrarlo? Aunque el objeto de las representaciones, en cuanto se distingue de ellas, sólo puede ser pensado como algo en general = X, porque fuera de ellas no tenemos nada que se les pueda contraponer como correspondiéndoles, »encontramos empero que nuestra idea *(Gedanke)* de la referencia de todo conocimiento a su objeto envuelve algo de necesidad, pues éste es considerado como aquello que está en contra de que nuestros conocimientos sean determinados arbitrariamente o al azar . En cuanto éstos han de referirse a un objeto, tienen también que, necesariamente, concordar entre ellos con respecto a él, es decir, tienen que poseer esa unidad que constituye el concepto de un objeto«[148]. Los diversos aspectos visuales y táctiles en que se me presenta esta mesa tienen que combinarse así y no de cualquier modo porque son presentaciones de una misma mesa; la unidad e identidad del objeto se oponen a la incoherencia o la arbitrariedad en la sucesión de sus presentaciones. Lo mismo que ilustramos con este ejemplo de percepción de una cosa de estructura estable, puede ilustrarse también si consideramos la percepción de un proceso: sus diversos aspectos tienen que sucederse así y no de otro modo porque manifiestan las fases de un acontecer objetivo, encadenadas entre sí por una misma ley del proceso. Tenemos, pues, que sólo conocemos el objeto a través de sus representaciones, sólo podemos determinar la X como mesa de tal forma y color, etc., por los aspectos que sucesiva y combinadamente nos ofrece, y sin embargo, el orden y coherencia de estos aspectos se funda para nosotros en la identidad del objeto a que los referimos. ¿Cómo llegamos a concebir el pensamiento del objeto uno e idéntico, si sólo podemos conocerlo por la variada sucesión de sus aspectos? ¿De dónde nace la iniciativa de referir múltiples contenidos sensoriales a la unidad de un objeto que garantice la necesidad del orden en que esos contenidos se combinan? Las investigaciones ya realizadas sobre la actividad sintética de la conciencia permiten a Kant darle una respuesta simple, pero revolucionaria a estos problemas, a primera vista insolubles. Vimos que la conciencia de cualquier multiplicidad dada en la intuición sólo puede constituirse gracias a una actividad sintética que la recorra, recoja y enlace, o, como dice Kant, la »aprehenda« La síntesis aprehensiva supone y envuelve, debido al ca-

[148] KrV A 104 sq

rácter temporal de toda intuición humana, una síntesis reproductiva, la cual, dice Kant, sería inútil, sin la conciencia de la identidad de los diversos elementos sintetizados. Sólo esta tercera síntesis (o tercera fase discernible en el acto unitario de síntesis) confiere unidad a toda la operación, y la conciencia de esa unidad es lo que llamamos concepto. Esta conciencia presupone que la reproducción de lo múltiple sucesivamente aprehendido se efectúe conforme a una regla y es propiamente la conciencia de la identidad de esa regla. El orden en que habitualmente se suceden y combinan las presentaciones correspondientes a los distintos géneros de objetos es, sin duda, la base para concebir las reglas particulares que guían la síntesis de esas presentaciones. Tales reglas son los conceptos de la unidad de la síntesis de las representaciones referidas a objetos de esos diversos géneros, o sea, los conceptos (empíricos) de los objetos respectivos: reconocer a esta serie de aspectos como presentación de un perro —dijimos— es reconocerlos como enlazados según el esquema correspondiente al concepto de perro. Pero esta »asociación« habitual de las representaciones que posibilita la formación de los conceptos empíricos supone que ellas sean asociables; y no lo serían si no se dejasen combinar en una conciencia idéntica y que sabe de sí. La conciencia de la identidad de la regla con arreglo a la cual se opera la síntesis de las representaciones implica la posibilidad de la conciencia de la identidad del propio acto de síntesis que concibe y aplica esa regla. Kant denomina a esta conciencia »apercepción«, y la apellida »trascendental« en cuanto es base, como veremos, de conocimientos a priori. La apercepción trascendental no sería posible si las representaciones dadas en la intuición no fuesen lo que hemos llamado asociables, esto es, si no satisficiesen las condiciones universales de su combinabilidad en una sola conciencia autoconsciente. Pero la posibilidad de la apercepción está implicada, como hemos visto, en la posibilidad de la triple síntesis, necesaria para la constitución de la intuición pura y de la intuición empírica. La combinabilidad de las representaciones múltiples dadas en la intuición en una sola conciencia autoconsciente es, pues, un requisito de la triple síntesis que constituye la conciencia pura o empírica de esas representaciones. Dicha combinabilidad es, pues, una condición a priori de la posibilidad de toda síntesis y la síntesis empírica se operará siempre en conformidad con las condiciones universales de la combinabilidad o asociabilidad de las representaciones. Esta exigencia introduce cierta necesidad en el orden en que se enlazan las representaciones y está en contra de que se combinen arbitrariamente o al azar. La síntesis de las representaciones tiene que seguir ciertas pautas generales, a que se ajustan necesariamente esas pautas más

particulares de síntesis que dijimos se constituían con el hábito de la asociación. Mientras estas pautas o esquemas particulares corresponden a los conceptos de las diversas clases de objetos, aquellas pautas generales que definen los límites de la asociabilidad de las representaciones determinan el concepto de objeto en general. Tal es el concepto de la X determinable sólo empíricamente por las representaciones que a ella se refieren y capaz, sin embargo, de prescribir cierta necesidad a la sucesión y combinación de dichas representaciones. El orígen de esta necesidad no puede estar, naturalmente, en la multiplicidad de las representaciones sometida a ella; pero tampoco en un ente subsistente fuera de las representaciones e inaccesible excepto a través de ellas. El concepto del objeto, pensado como fuente de la necesidad en la síntesis de las representaciones, no es sino el concepto de la ley o las leyes necesarias de toda síntesis, el concepto de las pautas generales con arreglo a las cuales la síntesis ha de operarse para que lo múltiple sintetizado pueda ser referido a una sola conciencia autoconsciente. La identidad del objeto a que el sentido común atribuye el orden y la coherencia en la combinación de las representaciones no es más que un correlato de la identidad del sujeto, el resultado de la operación de síntesis, que éste tiene que producir ante sí para tomar conciencia de sí. Sólo de este modo se comprende que pueda haber un conocimiento a priori de las determinaciones de todo objeto en general, a que se ajusta luego el conocimiento empírico de cualquier objeto en particular: las determinaciones del objeto en general no son otra cosa que esas condiciones universales de asociabilidad de las representaciones, que es indispensable cumplir para que pueda combinárselas en una sola conciencia autoconsciente y que por lo mismo son siempre satisfechas por las asociaciones habituales en que se basa el concepto de algún objeto particular.

Las consideraciones que acabamos de exponer surgen a lo largo de las páginas restantes de la división Nº 3[149]. El lector hará bien

[149] Cf. asimismo, PMV, 33: »El objeto mismo yace en el entendimiento«. También varias reflexiones importantes: R. 4677 en Ak., XVII, 657-660 (en la p. 657 figura la aseveración siguiente: »El fenómeno se refiere a un objeto solamente en virtud de que suponemos que la relación afirmada conforme a las condiciones de la intuición es determinable según una regla; de otro modo es sólo una afección interna de la mente«): R. 5643 en Ak., XVIII, 282-284, R. 5923 en Ak., XVIII, 385 387; R. 5927, en Ak., XVIII, 388 sq. De la R. 5927 cito los siguientes pasajes: »Categoría es la representación de la relación de lo múltiple de la intuición a una conciencia universal (a la universalidad de la conciencia, que es propiamente objetiva) ... Lo múltiple, en cuanto es representado como perteneciendo necesariamente a una conciencia (o a la unidad de una conciencia en general), es pensado con el concepto de un objeto: el objeto es siempre algo en general. Su determinación descansa en la unidad de lo múltiple de su intuición y específicamente, en la unidad universalmente válida de la conciencia de ello«

en relaciones enteras. Traducimos aquí sólo los pasajes que nos parecen más significativos. El último pasaje que citamos hacía ver cómo el objeto es considerado como aquello que se opone a la arbitrariedad en la determinación de nuestros conocimientos. Inmediatamente después, Kant procede a determinar el concepto crítico de objeto poniendo en evidencia cuál es el único origen posible de ese orden coherente de las representaciones implicado en la idea de referirlas a un objeto. »Puesto que sólo tenemos que habérnoslas con lo múltiple de nuestras representaciones, y aquella X que les corresponde (el objeto), por cuanto ha de ser algo diverso de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, es claro que la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones. En consecuencia, decimos que conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética en lo múltiple de la intuición. Pero esta unidad es imposible a menos que la intuición haya podido ser producida por una función de síntesis conforme a una regla que haga a priori necesaria la reproducción de lo múltiple y haga posible un concepto en que esto múltiple se unifique. Pensamos así un triángulo como objeto, al tomar conciencia de la combinación de tres líneas rectas conforme a una regla, de acuerdo con la cual una intuición tal puede siempre representarse. Esta *unidad de la regla* determina todo lo múltiple y lo restringe a condiciones que hagan posible la unidad de la apercepción, y el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X, que pienso mediante los aludidos predicados del triángulo«[150]. El párrafo siguiente ilustra mediante un ejemplo la función del concepto en la síntesis de las intuiciones[151]. El párrafo subsiguiente inicia la explicación del importante concepto de la apercepción trascendental, aludido ya en el texto recién citado. Se dice de ella que es la »condición trascendental« que está en la base de la necesaria »unidad de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras representaciones, y por tanto, también de los conceptos de los objetos en general, y en consecuencia, también de todos los objetos de la experiencia«, condición sin la cual »sería imposible pensar un objeto cualquiera para nuestras intuiciones, *pues el objeto no es más que aquello cuyo concepto expresa tal necesidad de la síntesis*«[152]. La apercepción trascendental se distingue en seguida de »la conciencia de sí según las determinaciones de nuestro estado, en la percepción interna«. Esta conciencia de los propios estados, »llamada de ordinario el sentido interno o la apercepción empírica«, »es meramente empírica, siempre mudable, no pudiendo haber un yo estable o permanente en

[150] KrV, A 105. [151] KrV, A 106. [152] KrV, A 106; yo subrayo.

este flujo de fenómenos internos«[153]. La doctrina del sentido interno, como órgano del conocimiento empírico de sí mismo se elabora más detenidamente en la edición de 1787 y nos ocuparemos de ella más adelante. Por ahora interesa sólo subrayar el distingo entre la conciencia empírica de sí en el sentido interno y la apercepción trascendental a priori. Esta puede ser, sin duda, una conciencia actual, y si no lo fuese no cabría referirse a ella; pero en su misma actualidad es conciencia de su propia posibilidad, e importa reconocer que la argumentación de Kant apela sólo a esta posibilidad de la conciencia trascendental de sí, esto es, de la autoconciencia de la actividad mental (en otras palabras, de la actividad unificadora del contenido múltiple de las representaciones), y no a su actualización efectiva. »El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones«, escribe en 1787[154]; y para que *pueda* acompañarlas es menester que todas ellas puedan ser combinadas en una sola conciencia autoconsciente, y por tanto, que cada combinación particular de ellas satisfaga las condiciones universales de su »asociabilidad«[155]. »La proposición sintética: que toda *conciencia empírica* diversa tiene que ser enlazada en una autoconciencia unitaria, es el principio sintético absolutamente primero de nuestro pensar en general. Pero no hay que perder de vista que la simple representación *Yo* es, en relación con todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), la conciencia trascendental. Esta representación podrá ser clara (conciencia empírica[156]) u oscura; ello no nos importa aquí, como tampoco nos importa su efectividad; pero la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la referencia a esta apercepción *considerada como una facultad*«[157].

El paso final y decisivo para vincular a la apercepción trascendental nuestra noción de objeto se da en el penúltimo párrafo de la división Nº 3. Dijimos que Kant llamaba »deducción objetiva« a

[153] KrV, A 107. [154] KrV, B 131. [155] Véase el § 16 y nuestro comentario, pp. 345 sqq

[156] Como vemos aquí, sólo la conciencia empírica es *clara*, esto es, *efectiva*. La conciencia pura o trascendental es conciencia *potencial* o *posibilidad* de conciencia.

[157] KrV, A 117 n. La lectura de esta nota contribuirá a disipar el temor de que la »conciencia trascendental« de Kant sea una conciencia sobrehumana, comparable por ejemplo al »observador cósmico« de Laplace, conciencia actual de la totalidad de los fenómenos. La existencia efectiva de tal conciencia sería un hecho empírico que ninguna especulación filosófica tendría derecho a postular. Pero además, tal existencia es imposible: la idea de una conciencia integral, de una determinación plena de los fenómenos espacio-temporales, implica las contradicciones consignadas en la Antinomia de la razón pura. La conciencia trascendental no es pues una conciencia sobrehumana actual, sino la posibilidad universal que cada conciencia humana actualiza parcialmente. Kant concibe que cada conciencia individual empírica sólo es posible referida a esta posibilidad universal y en marcha hacia su actualización cabal.

la argumentación encaminada a demostrar que los conceptos puros del entendimiento se requieren para constituir el objeto del conocimiento empírico, mientras la »deducción subjetiva« se pregunta cómo es posible la facultad misma de pensar[158] En el texto que ahora abordamos ambas deducciones se conectan y la subjetiva se revela como el cimiento en que se apoya la objetiva El principio supremo y *característica universal del pensamiento* —la apercepción trascendental o conciencia de la actividad de pensar y sus posibilidades— exige la combinabilidad de todas las representaciones según ciertas pautas generales concebidas por los conceptos puros del entendimiento, la efectiva combinación de lo múltiple de las representaciones con arreglo a esas pautas introduce en ello ese orden y coherencia a que hacemos referencia cuando entendemos lo múltiple como el conjunto de los aspectos de un objeto La unidad del objeto no puede consistir en otra cosa que en la unidad que introduce la síntesis en la multiplicidad intuitiva y sólo en la conciencia de la identidad del objeto, o sea del término de referencia así introducido por ella puede la actividad sintética alcanzar la conciencia de su propia identidad El reconocimiento de las representaciones como presentaciones de un objeto es pues un supuesto indispensable de la conciencia de sí, la unidad del objeto no es sino el correlato de la unidad del sujeto el reflejo de la actividad sintética requerido para que ésta pueda en el, descubrirse a sí misma En el pasaje que a continuación transcribimos encontramos el origen de ese modo de filosofar desarrollado algunos años más tarde por Fichte quien pretendería evidenciar como condiciones de la autoconciencia a todos los caracteres esenciales de la experiencia vivida justificando así su necesidad y la posibilidad de *conocerlos a priori* Kant escribe »Esta unidad trascendental de la apercepción[159] hace con todos los fenómenos posibles que puedan jamás reunirse en una experiencia una conexión de todas estas representaciones conforme a leyes Pues esta unidad de la conciencia sería imposible si la mente en el conocimiento de lo multiple no pudiese tomar conciencia de la identidad de la función con que lo enlaza sintéticamente en un conocimiento[160] Por tanto *la conciencia originaria y necesaria de la identidad* de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente

[158] Véase pp 264 sq

[159] »*Esta* unidad trascendental de la apercepción« no es otra que la »unidad numérica« de la apercepción trascendental mencionada en la frase inmediatamente anterior (A 107)

[160] »La mente« *(das Gemut)* es como sabemos la facultad que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica« (p 297 n 146) En rigor pues la mente no sería mente no existiría la facultad que llamamos así si no se cumplieran las condiciones que Kant pone aquí en evidencia

necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos esto es según reglas que no solo los hacen necesariamente reproducibles[161] sino que de este modo también determinan un objeto correspondiente a su intuición o sea el concepto de algo en que se conectan con necesidad pues la mente no podría pensar a priori la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones si no tuviera ante sí la identidad de la acción con que somete a una *unidad trascendental toda síntesis de la aprehensión* (la cual es empírica) [162] y hace posible su conexión conforme a reglas a priori«[163]

Llegado a este punto Kant cree estar por fin en condiciones de »determinar más correctamente nuestro concepto de un *objeto* en general Se trata como sabemos de la noción del objeto distinto de nuestras representaciones que sin embargo sólo puede conocerse a través de ellas Kant lo llama aquí el »objeto trascendental« El epíteto puede entenderse en el sentido tradicional el objeto en general término de referencia idéntico y de suyo indeterminado de la síntesis de lo múltiple de las representaciones está por encima de las particularidades de esto múltiple y de los distintos objetos singulares determinados merced a ello es »trascendental« pues en el mismo sentido en que los escolásticos llamaban a lo uno un concepto trascendental ya que se puede predicarlo de todos los géneros del ente —de la sustancia lo mismo que del accidente, etc— y por lo tanto trasciende a la peculiaridad de cada uno de ellos Pero el epíteto »trascendental« puede también en este contexto entenderse

[161] Kant ya ha aludido en las páginas anteriores a la *necesidad* en la reproducción de los fenómenos En un pasaje que citamos de A 105 decía que la unidad sintética de lo múltiple requerida para el conocimiento del objeto supone que la intuición *haya podido ser reproducida* por una función sintética conforme a una regla *que haga necesaria* la reproducción de lo múltiple Y en A 106 dice que un cierto concepto sólo puede servir de regla a nuestras intuiciones en virtud de que representa en el caso de apariencias dadas la *reproducción necesaria* de lo múltiple de ellas y por ende la unidad sintética en la conciencia de las mismas La necesidad de que aquí se habla no es una necesidad psicológica absoluta que fuerce a reproducir ciertas representaciones sino una necesidad hipotética si se las reproduce y para poder hacerlo tiene que reproducírselas necesariamente según ciertas pautas *sin las cuales sus elementos no serían* asociables

[162] Aquí encontramos una de esas vacilaciones terminológicas que desesperan a los intérpretes de Kant Poco antes había dicho que la síntesis empírica de la aprehensión presupone una síntesis de la aprehensión a priori (A 99 A 100) ahora reserva el nombre de »síntesis de la aprehensión« a la sola síntesis empírica de los datos de los sentidos Esta terminología prevalecerá en la segunda edición donde Kant *define* la síntesis aprehensiva como »la combinación de lo múltiple en una intuición empírica en virtud de la cual es posible la percepción o conciencia empírica de ello (como fenómeno) « (B 160 cf B 162 n y nuestro comentario más adelante p 375) es obvio por lo que llevamos dicho que la síntesis de la aprehensión (empírica) así definida incluye una operación de reproducción

[163] KrV A 108

en su nueva acepción crítica, pues el pensamiento del objeto trascendental es, como vimos, un requisito de la apercepción trascendental, esto es, de aquella autoconciencia que hemos llamado trascendental porque es un supuesto necesario de todo conocimiento empírico y a priori, en cuanto »aun la unidad objetiva más pura, a saber la de los conceptos a priori de espacio y tiempo sólo es posible mediante la referencia de las intuiciones a ella«[164]. El objeto se llamaría pues trascendental por la función que desempeña en la constitución del conocimiento, ya que, conforme a su uso crítico »la palabra trascendental no significa algo que vaya más allá de toda experiencia, sino lo que la precede (a priori), pero únicamente está destinado a hacer posible el conocimiento por experiencia«[165].

En el último párrafo de la división Nº 3, Kant nos da la nueva determinación »más correcta« del concepto de un objeto en general, u »objeto trascendental«, en relación con el cual las representaciones cobran su referencia objetiva. »El puro concepto de este objeto trascendental (que efectivamente en todos nuestros conocimientos es siempre el mismo, = X) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede en general procurar la referencia a un objeto, o sea la realidad objetiva[166]. Este concepto no puede contener entonces ninguna intuición determinada y no concernirá a otra cosa que a aquella unidad que tiene

[164] KrV, A 107. Encontramos de nuevo la designación de las representaciones de espacio y tiempo como »conceptos«, que ya hemos comentado arriba (p. 170). Vaihinger y Kemp Smith ven aquí una prueba más de su tesis según la cual este pasaje sobre la noción de objeto (A 104-110) es un fragmento temprano de Kant, injertado en el texto de la Deducción de 1781. Kant escribe, en efecto, »die Begriffe a priori (Raum und Zeit)«, como si estos fuesen los *únicos* conceptos a priori (y no meramente, como hemos entendido y traducido nosotros, las únicas representaciones a priori *a que cabe apelar en este contexto,* donde se trata de fundamentar la validez de las otras, justamente como condición de la posibilidad de éstas, ya validadas). Claro está que si, como Vaihinger sugiere, y Kemp Smith con cierta vacilación acepta, »space and time are... regarded as being the sole *a priori* concepts« (Kemp Smith, *Commentary,* p. 209), el texto comentado tendría que ser muy temprano, pues ya en 1770 y antes Kant se ha referido a otros conceptos a priori (véase arriba, nota 31). Como observa Paton, »there was no time in Kant's adult life when he would have failed to recognize a priori concepts other than space and time; if this passage is to be so interpreted, it must indeed have been written early; it must, in fact, have been composed in the cradle«. *(In defence of reason,* p. 86).

[165] Ak., IV, 373 n.

[166] El original dice »was *in allen* unsern empirischen Begriffen... Beziehung auf einen Gegenstand... verschaffen kann« (yo subrayo); B. Erdmann sustituye »was in allen« por »was allen« (Ak., IV, 82, línea 37), con lo cual resulta que la referencia al objeto es conferida *a los conceptos empíricos;* pero, como dice Paton, »Kant... está tratando de explicar cómo esta referencia a un objeto puede conferirse a las *representaciones* o *apariencias,* según se ve por lo que precede y lo que sigue« (H. J. Paton, KML, I, 418 n. 4) Me atengo pues, con Paton, a la redacción original.

que encontrarse en lo múltiple de un conocimiento, en cuanto está en relación con un objeto. Esta relación no es más que la unidad necesaria de la conciencia, y por tanto también la de la síntesis de lo múltiple por una función común de la mente que lo combina en una representación«[167]. Determinada así la verdadera naturaleza de la unidad del objeto, se ve como ella implica la exigencia de que nuestras representaciones, para ser referidas a él, se dejen combinar según ciertas reglas a priori, que expresan las condiciones de la asociabilidad de las representaciones en una sola conciencia autoconsciente. Kant prosigue: »Puesto que esta unidad debe considerarse como necesaria a priori (ya que el conocimiento de otro modo carecería de objeto), la referencia a un objeto trascendental, o sea la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, descansará en la ley trascendental de que todos los fenómenos, en cuanto a través de ellos han de dársenos objetos, tienen que estar sometidos a reglas a priori de la unidad sintética de los mismos[168], según las cuales únicamente es posible su correlación en la intuición empírica; vale decir, que los fenómenos tienen que estar sometidos en la experiencia a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción, del mismo modo como en la mera intuición tienen que estar sometidos a las condiciones formales del espacio y el tiempo, y que sólo gracias a esas condiciones cada conocimiento llega a ser posible«[169]. La división Nº 4 dirá que estas condiciones de la unidad de la apercepción, a que tienen que estar sometidas las representaciones intuitivas para que pueda combinárselas en una sola conciencia autoconsciente, son concebidas por los conceptos puros primordiales que llamamos categorías[170]. Si esta identifi-

[167] KrV, A 109. Véase A 250 sq.: »Todas nuestras representaciones son referidas de hecho por el entendimiento a algún objeto, y puesto que los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento las refiere a algo, como al objeto de la intuición sensible; pero este algo es en esta medida sólo el objeto trascendental. Este significa algo = X, de lo cual no sabemos, ni en general... podemos saber nada; sino que solamente puede ser como un correlato de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, mediante la cual [unidad] el entendimiento unifica esto múltiple en el concepto de un objeto Este objeto trascendental no puede separarse de los datos sensibles, pues entonces no resta nada con lo cual pensarlo. No es pues un objeto del conocimiento de por sí, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que es determinable por lo múltiple de aquéllos«. Kant prosigue. »Por lo mismo, las categorías no representan un objeto especial, dado al entendimiento solo, sino que sirven únicamente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) con aquello que es dado a la sensibilidad, para así conocer empíricamente los fenómenos bajo conceptos de objetos«. (A 251).

[168] Entiendo que »de los mismos« significa »de los fenómenos« (no »de los objetos« —el texto admite ambas alternativas).

[169] KrV, A 109-110.

[170] »Ahora bien, yo sostengo que las categorías recién citadas no son otra cosa que las condiciones del pensar en una experiencia posible, así como el espacio y

cación es correcta, la argumentación que hemos venido siguiendo demostraría la necesaria intervención de las categorías en la constitución del conocimiento empírico y por ende su validez a priori dentro del campo de los objetos de este género de conocimiento. El último pasaje que citamos y que cierra esta argumentación combina en forma instructiva la deducción subjetiva y la objetiva: lo múltiple dado a la intuición sólo puede representarse merced a una actividad sintética, cuyas tres fases analizamos, y que supone, como vimos, la posibilidad de la conciencia de sí; para que la actividad sintética pueda tomar, como se requiere, conciencia de su propia identidad, lo múltiple sintetizado por ella tiene que dejarse enlazar conforme a ciertas condiciones que hemos identificado con las categorías (deducción subjetiva), la introducción en lo múltiple de la unidad sintética necesaria con arreglo a las categorías confiere a las representaciones lo que llamamos su referencia a un objeto; la unificación de lo múltiple con arreglo a las categorías es pues indispensable para que nuestras representaciones *tengan un objeto, esto es, para que sean conocimientos* (deducción objetiva). Se ve cómo este último aspecto de la deducción de las categorías descansa en el primero.

e

La división Nº 4 de la sección segunda de la Deducción de 1781 se titula »Explicación provisional de la posibilidad de las categorías, como conocimientos a priori« Dicha explicación consiste únicamente en identificar, como acabamos de ver, las categorías o conceptos puros primordiales del entendimiento con las reglas a priori conforme a las cuales tiene que poder operarse la síntesis de las apariencias sensibles para que puedan ser referidas a la unidad de la apercepción. El epíteto »provisional«, contenido en el título del párrafo, haría pensar que Kant no está del todo satisfecho con la manera como aquí se presenta la referida identificación; lo »provisional« del párrafo tiene que referirse, me parece, a esto, pues si concedemos esa identificación, la argumentación en pro de la validez objetiva de las categorías desarrollada hasta aquí resulta concluyente. Cabría esperar que la identificación aludida se acabe de justificar en la sección tercera de la Deducción de 1781. Sin embargo, como luego veremos, esta sección no es mucho más clara en este respecto, y podría alegarse que a la luz de lo dicho en ella o en el párrafo que ahora comentamos no es tan obvio que las

el tiempo contienen las condiciones de la intuición para dicha experiencia En consecuencia, aquéllas son también conceptos fundamentales para pensar en general objetos correspondientes a las apariencias, y tienen validez objetiva a priori, que es aquello que propiamente queríamos saber« (KrV, A 111)

condiciones de la unidad de la autoconciencia, cuya necesidad ha evidenciado la deducción trascendental, sean esas mismas categorías que inventarió la »deducción metafísica« basándose en su identidad declarada con las funciones del juicio. Esta es quizás la oscuridad más grave de la Deducción de 1781 y la versión de 1787 pondrá especial cuidado en subsanarla. Con todo, el lector que, conociendo ya las páginas que acabamos de estudiar, relea el parágrafo en que se introduce por primera vez la noción de categoría (desde la segunda edición, lleva el número 10)[171], comprobará que ésta se definió desde un principio como aquello cuya necesidad queda justificada en la deducción trascendental, esto es, como el concepto que confiere su unidad a la síntesis a priori de la multiplicidad dada en la intuición pura; y que la oscuridad no afecta tanto a la identidad de lo que se llama categoría allí y aquí, sino más bien a la identidad proclamada allí entre las categorías así definidas y las funciones del juicio según las clasifica la lógica formal Para muchos comentaristas esta oscuridad subsiste, a pesar de los textos incluidos en la edición de 1787 con la intención de disiparla[172]. Habremos de ocuparnos de ella más detenidamente cuando hablemos de la »deducción metafísica« En todo caso, el intérprete de Kant debe, me parece, atenerse a la caracterización de las categorías y su función tal como se desprende de la deducción trascendental que fundamenta la validez objetiva de estos elementos a priori de nuestro conocimiento, y decidir luego sobre esta base si es cierto o no que Kant ha encontrado el inventario completo de las mismas

En la división Nº 4, que ahora comentamos, Kant declara sostener« que »las *categorías* citadas recién[173] no son otra cosa que *las condiciones del pensar en una experiencia posible*, así como el *espacio* y el *tiempo* contienen las condiciones de la intuición para dicha experiencia«[174]. La posibilidad de estas categorías como conocimientos a priori descansa en el resultado logrado en los párrafos anteriores que Kant repite aquí con gran concisión: »La posibilidad, más aún, la necesidad de estas categorías se basa en la relación que toda la sensibilidad y con ella también todos los fenómenos posibles tienen con la apercepción originaria, en la cual todo tiene que concordar necesariamente con las condiciones de la unidad cabal de la autoconciencia, esto es, tiene que someterse a funciones universales de síntesis, a saber, de la síntesis según conceptos, en la cual únicamente puede la aper

[171] Se titula »De los conceptos puros del entendimiento o categorías« (KrV, A 76 sqq./B 102 sqq)

[172] Especialmente, los §§ 18-20, véase más adelante, pp 353 sqq.

[173] La palabra *recién* (*eben*) desconcierta a los comentaristas, pues la lista de las categorías figura en A *treinta páginas antes* del pasaje que ahora transcribimos Por esto, en vez de *eben*, B Erdmann escribe *oben* (*arriba*), en Ak, IV, 84, linea 10

[174] KrV, A 111.

cepción demostrar a priori su identidad completa y necesaria«[175]. Esta necesaria referencia de todos los fenómenos posibles a la unidad de la apercepción, al subordinarlos a todos a ciertas reglas de síntesis universales y a priori, asegura la virtual combinabilidad de esos fenómenos en una sola experiencia o sistema unitario del conocimiento empírico. Esta unicidad de la experiencia, »en la cual todas las percepciones son representadas en una conexión cabal y con arreglo a leyes«, es vinculada, en la memorable frase inicial de la división Nº 4, a la unicidad del espacio y del tiempo[176] Cuando se habla de distintas experiencias —como cuando se habla de diversos tiempos o espacios— se trata de percepciones o conjuntos de percepciones que pueden llamarse con ese nombre »en cuanto pertenecen a una y la misma experiencia universal« La unidad sintética cabal de las percepciones constituye, agrega Kant, »la forma de la experiencia«, y no es otra cosa que »la unidad sintética de los fenómenos con arreglos a conceptos«. Estos conceptos que presiden la constitución de la unidad de la experiencia se identifican, como dijimos, con las categorías. En esta división Nº 4 ataca Kant reiteradamente la idea de que la síntesis fundamental de que aquí se habla pudiese guiarse por conceptos empíricos. Se trata en suma de mostrar que éstos, para formarse, presuponen dicha síntesis, pues ella hace posible la experiencia de que proceden tales conceptos Si los conceptos a que se ajusta la unidad de la síntesis fuesen empíricos y no se basasen en un fundamento trascendental de la unidad, la unidad sería contingente y sería posible que un caos de apariencias nos invadiera el alma sin que jamás llegasen a transformarse en experiencia. Carecerían entonces las representaciones de toda referencia a un objeto, pues les faltaría el enlace según leyes universales y necesarias; serían pues intuición sin pensamiento, pero jamás conocimiento, lo que significa que para nosotros serían lo mismo que si no fuesen nada[177]. Más adelante insiste Kant en la inutilidad de los intentos de hallar en la experiencia el origen de los conceptos puros del entendimiento. La fuente empírica de los conceptos está en la asociación de las representaciones según ciertas pautas habituales. Pero esta asociación de las representaciones, supone, como hemos visto, su asociabilidad. El fundamento de esta asociabilidad de lo múltiple dado en la intuición lo llama Kant aquí su »afinidad«. El empirista tendría que poder explicar la cabal afinidad de las apariencias sensibles, que, como Kant dice, es perfectamente comprensible a la luz de las ideas desarrolladas por él. La »afinidad empírica« de los fenómenos es sólo una consecuencia de su »afinidad trascendental«, o sea, de su combinabilidad en una sola conciencia autoconsciente. »Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto son representaciones, a la posible autoconciencia total«[178]. Esto implica, como hemos visto, su necesaria subordinación a ciertas reglas a priori que expresan las condiciones *para que se las pueda referir a esa autoconciencia unitaria e idéntica.* Estas reglas a priori definen lo que hemos llamado la »afinidad trascendental« de todos los fenómenos, que explicaría según Kant su asociabilidad empírica. Este texto debe ponerse en relación con el pasaje inicial de la división Nº 2, »De la síntesis de la reproducción en la imaginación«[179]. Las indicaciones que en él se hacen nos permiten entender mejor la naturaleza de esta »afinidad trascendental« de los fenómenos que Kant descubre en la base de la síntesis de la experiencia. Recordemos que toda percepción actual de una cosa o un proceso envuelve la reproducción de una multiplicidad de datos sensoriales sucesivos; del orden en que los datos reproducidos se combinen depende lo que de hecho se perciba; el concepto (empírico) del objeto (cosa o proceso) percibido no es más que la regla a que se

[175] KrV, A 111 112

[176] »Hay sólo *una* experiencia, en la cual todas las percepciones son representadas como en una conexión cabal y conforme a leyes; así como no hay sólo un espacio y tiempo, en el cual tienen lugar todas las formas de la apariencia y toda relación de ser o no ser« (KrV, A 110) Frente a este pasaje que habla de la experiencia una como de una conexión cabal de las percepciones, surge inmediatamente la pregunta: ¿Hay una experiencia, como hay un espacio y un tiempo, para todos los hombres? ¿O hay tantas experiencias, espacios y tiempos como personas? Como hemos visto y seguiremos viendo, la posibilidad de una experiencia compartida se funda, en la filosofía de Kant, en la identidad de las condiciones formales de la unidad de la conciencia empírica de cada hombre; esta identidad nos autoriza para hablar de la unicidad del tiempo y del espacio, que representan la misma posibilidad para todos, y de la unicidad de la experiencia posible; pero cada proceso efectivo de actualización de esa posibilidad común sigue siendo distinto de los otros, referido a la unidad individual de una conciencia empírica, y en la filosofía de Kant no tiene, me parece, cabida la noción de que la constitución paulatina actual de la experiencia humana tiene que ser un proceso colectivo. La omisión de este importante aspecto de la vida del conocimiento obedece, sin duda, a la separación entre teoría y práctica a que hemos tenido más de una oportunidad de referirnos. Sin duda, un pensamiento que considerase la adquisición de experiencia en su plenitud concreta, como un proceso combinado de acción y contemplación, no podría ignorar que la cooperación social, en la discusión de las ideas y en la transformación de las cosas, ha sido y es un requisito difícilmente prescindible para el desarrollo de ese proceso. Es claro que Colón solo no habría podido descubrir América ni Róbinson Crusoe construir la física moderna. Y esta dependencia mutua de los hombres en la constitución del saber empírico no puede menos que afectar esencialmente el carácter de la experiencia así constituida.

[177] KrV, A 111.

[178] KrV, A 113. Conviene relacionar este texto con lo que dijimos en la nota 157 acerca del significado que debe atribuirse a la noción kantiana de una »conciencia trascendental«; como se ve aquí, ella es la idea de una conciencia integral *posible,* no una conciencia sobrehumana actual.

[179] Omitimos comentarlo al hablar de esa división. arriba, p. 291.

ajusta el esquema de este orden; la reproducción de los datos reclama desde la partida algún tipo de orden, y de ordinario la efectuamos guiados por una idea previa de qué es lo que estamos percibiendo; esta idea se va, claro está, enriqueciendo en el curso de la percepción misma, y si algunos de los datos no se dejan ordenar conforme a ella, nos vemos obligados a cambiarla. Nuestro repertorio de conceptos empíricos para ordenar la reproducción de los datos sensibles y organizar con ellos la percepción de objetos se forma, naturalmente, en el curso de la vida. No es tan obvio, sin embargo, que resulten de la asociación habitual pasiva de esos datos, como pretenden los empiristas. Puesto frente a esta tesis, Kant toma el camino de aceptarla y aprovecharla para mostrar cómo, para que esa asociación habitual se establezca y lleguen a formarse los conceptos empíricos, es preciso disponer de conceptos a priori —no formados de esta manera— que fijen pautas generales a la síntesis reproductiva de las apariencias sensibles, pautas a que éstas deben ajustarse, como veíamos, para que la asociación entre ellos se pueda producir. La tesis empirista resulta tan favorable a la justificación de su apriorismo, que Kant no se toma el trabajo de explorar si es empíricamente verdadera. Y, sin embargo, es claro que, en nuestra vida de hombres civilizados, la mayoría de los conceptos empíricos —¿o son todos?— no se adquieren por pasiva aglutinación de las representaciones dentro de las pautas más universales prescritas, como quiere Kant, por nuestro entendimiento, sino que los adquirimos de otros hombres, que hablando de las cosas y las situaciones, nos enseñan a percibirlas de cierta manera. El origen de los conceptos empíricos tendría que buscarse en las fuentes del idioma, en el momento en que se crea una nueva palabra o expresión. Y cabe lícitamente dudar de que éstas se forjen para designar conceptos formados poco a poco gracias a la combinación paulatina de ciertas representaciones en cierto orden. ¿No es más verosímil pensar que el orden ha debido introducirse de golpe en lo múltiple de las representaciones, en el acto súbito de inventar el concepto? Así han surgido, en todo caso, los conceptos básicos de las ciencias empíricas, a cuya invención hemos asistido dentro de los tiempos históricos. ¿No habrá habido una invención semejante, »poética«, si se quiere, ya que no »científica«, de conceptos de la experiencia ordinaria —piedra, nube, monte, mar? Aunque este modo de ver no entra forzosamente en pugna inconciliable con el pensamiento de Kant y pudiera incluso facilitar una interpretación renovadora de la naturaleza y función de los conceptos a priori[180], es demasiado ajeno a la forma como Kant presenta las cosas para que podamos adoptarlo aquí. Retengamos pues que Kant acepta que los conceptos empíricos se forman con el juego pasivo de las asociaciones, pero hace ver que para que éstas se produzcan es menester la síntesis activa de las apariencias sensibles, cuya aprehensión reproductiva tiene que sujetarse a ciertas leyes generales.

— Los dos pasajes donde, según hemos visto, Kant trata esta cuestión sugieren una interpretación errada contra la que conviene estar prevenido. Podría parecer que Kant sostiene que la asociación efectiva de las representaciones para formar con ellas un sistema de la experiencia es una consecuencia necesaria e inevitable de su combinabilidad en una síntesis reglada por las categorías. Es claro, sin embargo, que su argumentación sólo puede demostrar que la subordinación de todos los fenómenos a las condiciones requeridas para que pueda combinárselos en una sola conciencia autoconsciente es una condición *necesaria* de la asociación de las representaciones en una experiencia, pero no basta para demostrar que ella sea una condición *suficiente* de esa asociación. De hecho, no lo es, como Kant bien lo sabe y lo ha mostrado en otros pasajes de sus obras[181]. La vigencia de las condiciones a priori, necesarias para la organización del material sensible en un tejido de asociaciones que permitan la formación de un sistema de conceptos empíricos, no basta para asegurar la posibilidad de este sistema. Esta depende asimismo del contenido del material sensible, considerado en relación con la capacidad de atención y elaboración del sujeto de la experiencia. Un par de ejemplos ficticios pueden ayudar a comprender lo que quiero decir. Sería práctica-

[180] En la concepción que acabamos de esbozar, todos los conceptos son a priori con respecto a la experiencia que permiten concebir, pero cabe distinguir niveles de aprioridad entre ellos. En efecto, la invención de un concepto que ordena cierta masa de material empírico (y la creación correlativa del término que lo expresa) presupone un contexto de experiencia ya ordenada (y un lenguaje, con su gramática establecida, para hablar de ella). Aprioridad absoluta, o aprioridad en sentido estricto, cabría atribuir tan sólo a esos conceptos primordiales que regulan la ordenación más elemental e imprescindible de la experiencia (y que se manifiestan en la estructura sintáctica básica del lenguaje). Es lícito preguntarse si tales conceptos primordiales (y las estructuras lingüísticas correspondientes) forman, como sostendría Kant, un sistema cerrado y estable; pues cabe pensar que una experiencia ordenada elementalmente con arreglo a ciertos conceptos haga posible la invención de otros, que permitan prescindir de algunos de los primeros, o incluso, eventualmente de todos ellos; el sistema de los conceptos primordiales sería, en tal caso, abierto y se iría renovando por partes; nunca faltarían los conceptos absolutamente a priori, incuestionados e incuestionables relativamente a un cierto modo de organizar la experiencia; pero no serían eternamente los mismos. Volvemos sobre esto más adelante, p. 370.

[181] Véase el apéndice a la Dialéctica trascendental, »Sobre el uso regulativo de las ideas de la razón pura« (KrV, A 642-668/B 670-696) y las dos introducciones a la *Crítica del Juicio* (especialmente, en la obra misma, la sección v, »El principio de la finalidad formal de la naturaleza es un principio trascendental del juicio« —Ak., v, 181-186; y en la llamada Primera Introducción, *las secciones* IV-VII, Ak., xx, 208-221).

mente imposible determinar las leyes que regulan un fenomeno muy peculiar, sin ninguna semejanza ni conexión aparente con los demás fenomenos conocidos que se repitiese periódicamente, en un solo lugar del universo, a intervalos regulares de cinco millones de años, la humanidad habria alcanzado hasta la fecha a asistir a lo sumo una sola vez a este fenomeno y probablemente desapareceria antes de que se llegue a repetir Sería asimismo muy inverosímil que pudiese siquiera empezar a constituirse una experiencia si nuestra sensibilidad fuese más refinada y discerniese los procesos de orden atómico o molecular, la inestabilidad observable en este campo crearía tal confusion en un entendimiento incipiente que no llegaría nunca a constituirse el sistema conceptual que nos permite dominar con el pensamiento tambien los fenómenos de ese orden y carácter, parece necesario, pues, para llegar a conocer la estructura fina de la materia disponer de una sensibilidad más bien groseira, que nos procure, de buenas a primeras, la ilusion de que vivimos entre cosas más o menos estables La evidente adecuación entre el contenido de nuestras representaciones empíricas y nuestra aptitud para aprehenderlo y ordenarlo es para Kant un indicio, aunque sin valor demostrativo, de la existencia de un propósito en el universo En rigor, no es éste un milagro que venga a añadirse al hecho, en sí inexplicable, de que exista el hombre sin esa adecuación, a lo menos aproximada, entre su inteligencia y sus sensaciones, esta clase de seres no habría llegado a existir

3

La seccion tercera de la Deduccion de 1781 se titula »De la relacion del entendimiento con los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos a priori« Este título nos recuerda una vez más lo que esta en juego en la deduccion trascendental la fundamentación de un conocimiento intelectual y no empírico de las cosas, o sea, de una ciencia metafisica Kant declara que expondrá en forma conexa y unitaria en esta seccion lo que ya desarrolló separadamente en la sección segunda Se trata pues, de recoger en una exposición sistemática las diversas ideas cuyo significado y alcance hemos venido comentando Para destacar el enlace entre ellos Kant recorre dos veces la serie de elementos que ha logrado discernir como ingredientes necesarios de la experiencia posible partiendo primero de la apercepción pura para ir de allí a los datos de los sentidos (exposición progresiva A 116 119) y empezando luego por éstos para llegar a la apercepción (exposición regresiva A 119 124) Con esta doble exposición Kant ofrece, aunque de modo sumamente conciso y esquemático, el modelo para ciertas construcciones mucho más elaboradas de la filosofía posterior, cuyo género podemos bautizar con el título de »Historia de la conciencia«, con que Schelling denomina la suya Se trata en todas ellas de mostrar cómo los diversos elementos esenciales de la experiencia se requieren unos a otros, de modo que al conceder la necesidad de uno de ellos —el más obvio e indiscutible— se desprende de eso la necesidad de todos los otros En la obra de Kant las pruebas de estas conexiones necesarias entre los elementos discernidos han sido dadas ya en la sección segunda. La sección tercera no hace sino, como se dijo, recoger lo ya establecido allí, y precisar y aclarar algunos conceptos Antes de iniciar su doble exposición de los elementos de la experiencia, Kant nos recuerda cuáles son las tres fuentes subjetivas de que depende la posibilidad de una experiencia en general y el conocimiento de sus objetos el sentido, la imaginación y la apercepción[182] Estas tres facultades pueden considerarse en su aspecto empírico, en cuanto se aplican de hecho en la experiencia de ciertos fenómenos dados, pero son a la vez elementos o fundamentos a priori que hacen posible este uso empírico Kant enumera la intuicion pura, la síntesis pura de la imaginación y la apercepción pura o »identidad completa de sí mismo en todas las representaciones posibles«, como los fundamentos a priori de la percepción sensible, la asociación imaginativa y la conciencia empírica de la identidad de las representaciones reproductivas con los fenómenos que ellas reproducen[183]

a

La experiencia es conocimiento mediante percepciones enlazadas Kant dice que si deseamos perseguir el fundamento de este enlace de las representaciones hasta el punto en que todas tienen que confluir para alcanzar allí la unidad en virtud de la cual pertenecen a una posible experiencia, debemos empezar por la apercepción pura Acabamos de ver que Kant la caracteriza aquí como »la identidad completa de sí mismo en todas las representaciones posibles«[184]. Es claro que las representaciones sólo pueden ser tales para mí si yo soy el mismo cuando me las represento a todas Una representación que no fuese compatible con las condiciones de la autoconciencia, y a la cual por tanto ésta no pudiese acompañar, no sería nada para mí y no me concerniría en absoluto. Saber esto equivale a saber a priori que la apercepción pura, o sea la identidad de mí mismo con respecto a todas las representaciones que jamás puedan pertenecer a mi conoci-

[182] Cf KrV A 94 y nuestro comentario arriba p 284 y nota 113
[183] KrV, A 115 [184] KrV, A 116

miento, es una condición necesaria de la posibilidad de todas las representaciones. Estas, en efecto, aunque de hecho no vayan siempre acompañadas de una clara conciencia de sí, tienen que *poder* ir acompañadas de ella, tienen que poder ser referidas a una tal autoconciencia *posible*, tienen que ser compatibles con las condiciones generales de la autoconciencia. La necesaria compatibilidad de todas las representaciones posibles con estas condiciones universales y estables permite, por un lado, la combinación efectiva de algunas de ellas en mi conciencia individual, y asegura además la posibilidad de una comunicación y un entendimiento entre diversas conciencias autoconscientes, al menos si el contenido intuitivo de sus representaciones respectivas tiene una misma forma (espacio-temporal, en el caso del hombre). En efecto, todas esas representaciones tendrán que satisfacer las referidas condiciones universales para poder entrar en esas distintas conciencias, lo cual asegurará que tengan una cierta estructura común. Esta comunidad de estructura que la exigencia comentada impone a todos nuestros conocimientos es lo que Kant llama la »forma lógica« de éstos, dice de ella, en un pasaje que ya citamos una vez, que descansa necesariamente en la relación de los mismos con la apercepción »considerada como una facultad«, esto es, en la referencia necesaria de los conocimientos a la *posibilidad* de una autoconciencia que los acompañe[185]. La necesidad de esta relación se expresa en lo que Kant denomina el »principio trascendental de la unidad de todo lo múltiple de nuestras representaciones«. La unidad así exigida supone una síntesis que combine, virtualmente al menos, esto múltiple, conforme a las referidas condiciones universales que posibilitan la unidad. Kant llama como siempre »imaginación« a la facultad de síntesis. Al entrar a ocuparse de ella aquí en la tercera sección introduce un distingo que no aparece en la segunda: dice que sólo una síntesis *productiva* de la imaginación puede ser una síntesis a priori, pues una síntesis *reproductiva*, como es obvio, supone datos empíricos. Esta afirmación contradice flagrantemente el tratamiento de la síntesis de la reproducción en la división Nº 2 de la sección segunda, pues allí extendía expresamente la síntesis reproductiva a lo múltiple dado en la intuición pura, que es la materia propia de una síntesis a priori, y ponía como ejemplo para ilustrar esta forma de síntesis el acto de trazar una línea en el pensamiento. Pero esta contradicción, como otras que aparecen a lo largo de la Deducción de 1781, y que tanto escandalizan a algunos comentaristas, concierne un detalle nimio, más bien de orden terminológico. Es obvio, en todo caso, que la síntesis a priori de que trata la sección segunda es la misma de que habla la sección tercera, y que es

[185] Véase arriba p. 305 y nota 157.

más apropiado llamarla *productiva* que *reproductiva*, si Kant la llamó allí de esta última manera fue tal vez para no complicar su exposición preliminar de la sección segunda con consideraciones como las que deberemos hacer aquí para aclarar la naturaleza y la necesidad de lo que llama la síntesis productiva (trascendental) de la imaginación. Con este fin, recordemos que la síntesis reproductiva (empírica) es una consecuencia necesaria del carácter temporal de nuestras representaciones, y supone una representación del tiempo. Esta, la intuición pura del tiempo, es representación de una multiplicidad infinita y continua (unidimensional), que, según todo lo que llevamos dicho, sólo puede ser representada como tal en virtud de una síntesis a priori. Naturalmente, esta síntesis que hace posible la representación del tiempo, no puede ser una síntesis reproductiva. La reproducción implica sucesión de los tiempos, caída del presente en el pasado y recuperación de éste desde el nuevo presente, una síntesis reproductiva de la multiplicidad del tiempo demandaría pues otro tiempo en el cual efectuarse. Las confusiones en esta materia vienen de la dificultad de distinguir la representación del tiempo puro (de que estamos hablando) de la representación empírica de los sucesos que lo llenan. La representación empírica de un suceso pasado es siempre reproductiva, ya sea que reproduzca directamente un hecho que se percibió como presente, ya sea que lo reconstruya con materiales que alguna vez se percibieron. Pero la representación pura del tiempo pasado como tal —sin la cual no podríamos tener conciencia del carácter pretérito de los contenidos empíricos que reproducimos o reconstruimos— no puede ser una representación reproductiva, desde luego, porque el pasado como tal no puede haber sido presente, como que en general ni es ni ha sido, sino que constituye como una pura condición de orden de las representaciones la posibilidad de representarse lo que ha dejado de ser. La conciencia del pasado como tal está envuelta en toda reproducción de hechos pasados, pero la multiplicidad pura que recoge en sí y en la cual los hechos reproducidos se ordenan, no es efectivamente *reproducida*, sino, como Kant dice en la sección tercera, *producida*, sin el acto presente que a la vez produce y unifica el contenido de esta intuición pura, no habría conciencia del pasado ni por ende síntesis reproductiva de las cosas pasadas. El carácter productivo de la síntesis a priori del tiempo parece aún más evidente cuando se trata del futuro, cuya representación, por lo demás, se integra con la representación del pasado en una sola conciencia sintética del tiempo uno y entero[186]. La síntesis

[186] En cambio, la conciencia empírica de cosas futuras tiene un carácter reproductivo, puesto que aun la imagen de lo inaudito se compone con elementos tomados de la memoria. Pero la posibilidad de componer con el recuerdo de lo ya sido una

productiva segun Kant, empero, no es sólo la síntesis de la multiplicidad pura del tiempo, sino toda síntesis a priori, y por tanto también la del espacio Vimos, sin embargo, que Kant describe como una síntesis reproductiva el acto de construir una figura geometrica en la intuicion pura, y en nuestro comentario a la division Nº 2 de la seccion segunda procuramos hacer plausible esta descripción Nos basabámos para ello en la circunstancia de que la figura construida se compone de elementos determinados sucesivamente por la actividad constructora en la representación amorfa del espacio, y retenidos —y por tanto reproducidos— luego en la representación final de la figura Conviene observar que la reproducción en este caso no concierne tanto a los elementos en cuestión, constitutivos del objeto representado – pues como elementos de la multiplicidad del espacio están dados siempre, en cada instante, y no hace falta reproducirlos—, sino mas bien a la seleccion y designación de esos elementos como integrantes de la figura que se desea construir Aunque el aspecto reproductivo de la sintesis espacial descrita es innegable, no puede asimilarsela sin mas a la síntesis reproductiva empirica ordinaria Por otra parte, la conciencia actual del espacio infinito en que el geómetra recorta sucesivamente su figura, tiene que ser una conciencia sintetica para que sea, como es, una conciencia unitaria. La síntesis en cuestion sera por cierto una síntesis productiva, pues la multiplicidad sintetizada, la multiplicidad del espacio, no puede estar dada fuera de la conciencia del espacio uno en que esa multiplicidad se sintetiza la síntesis pura es su modo de darse, el acto en el cual se da – fórmula que, como vimos se aplica en los mismos términos a la multiplicidad del tiempo

[186] Explicado así el concepto de la sintesis productiva de la imaginación, podemos volver a nuestro texto En él se hace ver cómo la unidad trascendental de la apercepción remite a la síntesis pura de la imaginacion que resulta ser una condicion a priori de la posibilidad de toda combinacion de lo multiple en un conocimiento La síntesis pura se ejerce como vimos sobre la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, único contenido posible para una síntesis a priori (humana) Por ello Kant la llama síntesis trascendental La síntesis trascendental tiene que estar referida, naturalmente, a la apercepción trascendental. No había intuición pura del espacio y del tiempo sin síntesis de la multiplicidad pura, y ésta sería inutil si no refiriese esa multiplicidad a la autoconciencia que tiene que poder acompañarla En virtud de esta referencia la síntesis obtiene su unidad, que Kant llama »trascendental« cuando es »representada como necesaria a priori en relación con la unidad originaria de la apercepcion« Por esto, concluye Kant, »el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación ante la apercepcion es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento«[187] En el ya varias veces aludido § 10[188] Kant había dicho que la síntesis pura de la imaginación (o sea, la síntesis ejercida sobre la multiplicidad dada a priori en el espacio y el tiempo) »da el concepto puro del entendimiento« cuando es »representada en su universalidad«, es decir, cuando no se piensa en su ejercicio concreto, sino en la regla universal que lo preside »Bajo este concepto —agregaba Kant allí— se torna necesaria la unidad en la síntesis de lo multiple«[189] Estas expresiones, difíciles de comprender cuando aún no se conoce la deducción trascendental, deben recordarse ahora, para entender el próximo paso en la argumentación de Kant Este consiste simplemente en declarar que la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación referida a la unidad de la apercepción está, como él dice, »contenida« en los conceptos puros del entendimiento o categorías. Esta afirmación no hace sino repetir la descripción de las categorías dada en el § 10, al introducirse esta noción Como la síntesis pura de la imaginación está implícita en toda síntesis empírica, y las reglas de su unidad necesaria no hacen sino expresar las condiciones requeridas para que pueda acompañarla la autoconciencia, estas reglas, concebidas en las categorías, tienen que poderse referir a todos los contenidos posibles de la síntesis empírica, o sea, a todos los fenómenos Por eso dice Kant que el entendimiento puro, o sistema de las categorías, es un principio formal de todas las experiencias, y que todos los fenómenos están referidos necesariamente a él. Con esta conclusión puede darse por terminada la deducción trascendental de las categorías en su exposición progresiva, que va de la apercepción trascendental a las apariencias sensibles Ella ha servido, de paso, para »explicar« el entendimiento a partir de las fuentes originarias e irre-

representación de lo por venir demanda evidentemente la facultad de producir un horizonte ideal para que lo todavía inexistente pueda ser representado *como tal*

[187] KrV, A 118 Con Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p 78), entiendo que la preposición *vor* en la frase »vor der Apperception«, significa *ante* (como la preposición latina *coram*), y no *antes de* No se afirma pues aquí que la síntesis de la imaginación preceda cronológica o siquiera lógicamente a la apercepción, sino sólo que ella está referida esencialmente a ésta, y en ese sentido ocurre *ante* la misma Compárese, por ejemplo, el pasaje de KrV, A 142/B 181: »Das reine Bild aller Grossen (quantorum) vor dem äussern Sinne ist der Raum« —»La imagen pura de todas las magnitudes ante el sentido externo es el espacio« (es imposible traducir »antes del sentido externo«, como si las magnitudes de que se habla le precedieran, en vez de desplegarse ante él)

[188] KrV, A 76 sqq /B 102 sqq »De los conceptos puros del entendimiento o categorías« El número 10, como sabemos, se antepone al título en la segunda edición

[189] KrV A 78/B 104

ductibles[190] de la experiencia, enumeradas al comienzo de la sección. En efecto, según acabamos de ver, las categorías no son más que los conceptos de la unidad que obtiene la síntesis de la imaginación en su necesaria referencia a la identidad de la apercepción. El entendimiento está pensado aquí como el sistema de estos conceptos. Kant escribe por ello que »la *unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento,* y la misma unidad referida a la *síntesis trascendental* de la imaginación es el *entendimiento puro*«[191]. El entendimiento queda »reducido« pues a una relación entre dos de las fuentes irreductibles, la apercepción y la imaginación. Veremos que en la versión de 1787 Kant no presenta las cosas de esta manera, sino que se atiene a la tradicional identificación del entendimiento con la espontaneidad de la mente, cuya autoconciencia es la apercepción[192]. La imaginación no es otra cosa que esta misma espontaneidad, que recibe ese nombre en cuanto enlaza lo múltiple dado efectivamente en la intuición[193]. Si no atribuimos a la división escolástica de la mente en facultades más importancia de la que Kant mismo le da, no deben preocuparnos mucho estos cambios en la presentación de sus ideas. Pues en el fondo da lo mismo decir que el entendimiento es la unidad de la apercepción en cuanto regula y unifica la síntesis que la imaginación ejerce sobre lo múltiple dado en la intuición, o decir que la apercepción es la autoconciencia del entendimiento o espontaneidad unificadora de lo múltiple que pudiera darse en una intuición cualquiera en general, espontaneidad que toma el nombre de imaginación en cuanto ejerce su función efectivamente en la síntesis de la multiplicidad dada en nuestra intuición espacio-temporal humana. Con estas variaciones en la manera de exponer una misma concepción Kant nos muestra que lo que verdaderamente importa es pensar la conexión articulada de los diversos aspectos discernibles en el proceso de la vida del espíritu, y no tanto aislar las »fuentes« irreductibles a

[190] »Sensibilidad, imaginación, apercepción, no admiten ulterior explicación« (Ak., XXIII, 20 —citado en la nota 113, p. 284).

[191] KrV, A 119. En A 237/B 296 se dice que la experiencia posible »obtiene su unidad sólo de la unidad sintética que el entendimiento confiere de suyo y originalmente a la síntesis de la imaginación en relación con la apercepción, a la cual los fenómenos, como datos para un conocimiento posible, tienen que estar referidos, y concordar a priori con ella«. Mientras en A 118, se dice que el entendimiento *es* la unidad de la apercepción referida a la síntesis, en A 237 se dice que es la fuente de la unidad de la síntesis referida a la apercepción. Este último pasaje de la primera edición está, pues, más próximo a la práctica de la segunda, que identifica entendimiento y espontaneidad de la mente. Por lo demás, los dos textos recién citados exponen la misma idea, desde dos perspectivas diferentes.

[192] Acabamos de ver en la nota anterior que tal identificación no está ausente de la primera edición. Véase, asimismo, A 50 (= B 74), A 125.

[193] KrV, B 162 n. Véase más adelante, pp. 340, 379.

que habría que adjudicarlos. Si en 1781 Kant se ha inclinado quizás a dar más importancia a esta última tarea, debemos celebrar que en 1787 haya cambiado de parecer.

b

La exposición que hemos llamado progresiva muestra cómo la necesaria compatibilidad de *todos* los fenómenos con la autoconciencia implica la posibilidad de subordinarlos a las categorías del entendimiento. La exposición regresiva se propone evidenciar esta conexión *necesaria del entendimiento con los fenómenos,* empezando, como dice Kant, »desde abajo, es decir, desde lo empírico«[194]. En esta exposición Kant repite en orden y con gran concisión las ideas presentadas en forma provisoria en la sección segunda. Igual que allí, el argumento presupone los resultados de la Estética trascendental relativos al carácter fenoménico de los objetos sensibles y su sujeción a las condiciones del tiempo y el espacio. Como dice Kant, »sin la referencia a una conciencia a lo menos posible, el fenómeno no podría nunca llegar a ser para nosotros un objeto del conocimiento«; esto implica que sin esa referencia el fenómeno —o sea aquello que es dado a la intuición sensible— »no sería nada para nosotros«; ahora bien, como lo dado a la sensibilidad no es más que fenómeno »y sólo existe en el conocimiento«, sin la exigida referencia a una conciencia posible, aquél »no sería nada en absoluto«. Si hemos entendido que la requerida referencia de los fenómenos a una conciencia posible implica la combinabilidad de los mismos en una síntesis regida por las categorías, la observación de Kant que acabamos de citar bastaría para concluir que las categorías son aplicables necesariamente a los fenómenos, pues aquéllos a que no se pudieran aplicar no serían, según esto, fenómenos ni en general nada. Kant estima conveniente, sin embargo, reiterar aquí, como dijimos, en forma concisa, las consideraciones que justifican esta conclusión. Como los fenómenos son necesariamente espacio-temporales no hay fenómenos simples, y cada fenómeno contiene una multiplicidad de percepciones[195] discernibles,

[194] KrV, A 119.

[195] Observamos una ambiguedad en el término *percepción:* designa, como sabemos, la conciencia empírica del fenómeno, que la síntesis de la aprehensión *hace posible* (B 160); por otra parte, aquí se habla de las percepciones no ya como el resultado de la síntesis empírica, sino como los elementos o ingredientes de esa síntesis. *Percepciones* son pues las conciencias combinadas por la imaginación, pero también la conciencia en que la imaginación las combina. Pero esta ambigüedad es inevitable y radica en la cosa misma de que se trata: por un lado, toda percepción fruto de síntesis puede entrar en otra síntesis más amplia; por otro lado, toda percepción ingrediente de síntesis es compleja, y envuelve una síntesis ella misma.

dispersas en la mente Pero la dispersión sólo es posible como tal en virtud de la unidad de lo disperso, que sólo puede revelarse como disperso si se manifiesta combinándose[196]. Es necesaria pues una combinación o enlace de lo múltiple dado en el fenómeno, enlace que no puede proceder de la pasiva receptividad sensible. Kant concluye por esto que hay en nosotros una facultad activa de la síntesis de esto múltiple. A esta facultad, como sabemos, la llama imaginación. Agrega aquí que la acción de la imaginación sobre las percepciones se llama aprehensión Citamos atrás este pasaje para confirmar que la »síntesis de la aprehensión en la intuición« de que trata la división Nº I de la sección segunda no es atribuida por Kant a la sensibilidad, como algunos han creído, sino, justamente, a la imaginación, no habiendo por lo tanto en este punto una discrepancia con su aseveración reiterada de que la imaginación es la facultad de la síntesis[197]. La aprehensión, como ya sabemos, supone la reproducción, como Kant explica en la sección segunda y vuelve a mostrar aquí. Pero la reproducción no serviría de nada si no hiciese más que reiterar las impresiones en la misma dispersión inconexa en que se produjeron, y representara de este modo un hacinamiento sin orden de las mismas. La reproducción debe tener una regla en virtud de la cual cada representación se combine en la imaginación más bien con ésta que con aquélla. La percepción empírica efectiva de las cosas que nos rodean se constituye, como mostrábamos ya en la Primera Parte[198], por esta acción de la imaginación reglada sobre las presentaciones fugaces de la sensibilidad. En una nota de la página A 120, Kant destaca la participación indispensable de la imaginación en la percepción, en que no ha reparado según él ningún psicólogo hasta entonces. Como su preocupación central no es la fenomenología del conocimiento empírico sino la fundamentación del conocimiento a priori, no ahonda más en este tema y no comenta, por ejemplo, el hecho muy importante y significativo de que la imaginación que interviene en la percepción no sólo reproduce sino además anticipa, de modo que la conciencia empírica de cada cosa percibida incluye siempre una expectativa, a veces más vaga, a veces más precisa, de los aspectos que la cosa aún no ha mostrado, pero podría, bajo ciertas condiciones, desde ciertas perspectivas, llegar a mostrar. Tales expectativas son determinadas por las mismas reglas asociativas que según Kant guían la combinación de las percepciones dadas en una imagen de esa cosa, y la frustración de ellas conduce a una revisión de estas reglas, a un »desconocer« la cosa, teniendo que concebírsela como otra cosa de la que »parecía« ser.

La síntesis aprehensiva de lo múltiple contenido en cada fenómeno espacio-temporal supone, pues, una síntesis reproductiva, guiada por reglas de la asociación de las representaciones. Esta asociación, como ya hemos dicho en otras ocasiones, requiere que las representaciones sean asociables. En el párrafo siguiente Kant precisa esta noción de una asociabilidad o afinidad de las representaciones. La combinación de los fenómenos en el orden conexo de los conocimientos humanos, llamado experiencia, sería puramente casual si la unidad de asociación en la síntesis aprehensivo reproductiva no poseyese un fundamento objetivo; Kant designa con esta expresión un principio en virtud del cual la aprehensión de los fenómenos por la imaginación queda sujeta como él dice a »la condición de una posible unidad sintética de esta aprehensión«. El significado de tal condición se aclara en la frase siguiente; Kant explica allí que si las percepciones no fuesen asociables, esto es, si su asociación no descansase en un fundamento objetivo, sería posible que hubiese una cantidad de percepciones, esto es, de apariencias sensibles vinculadas a una conciencia empírica[199], pero aisladas, de modo que no pudiesen pertenecer a una conciencia única de mí mismo, lo cual, como dice Kant, es absurdo. Entendemos así en qué consiste esa »condición de una posible unidad sintética« de la aprehensión de los fenómenos, en la sujeción a la cual reside el »fundamento objetivo« de la asociación de los mismos. Desde luego el tal fundamento no descansa, como podría pensarse, en los objetos, subsistentes por sí mismos, que los fenómenos asociados representan; antes bien, es él mismo la base de la objetividad de estos fenómenos, la condición para que pueda enlazárselos en forma de constituir con ellos una experiencia de objetos[200]. La »posible unidad sintética« de la aprehensión, de que habla aquí Kant, no es otra cosa que la posible combinación de lo múltiple aprehendido en una sola conciencia autoconsciente (su posible pertenencia »a una conciencia única de mí mismo«), de que lo hemos visto hablar más arriba. Como escribe Kant un poco más adelante, el fundamento

[196] No creo que Kant en ningún caso sostuviera que los contenidos sensibles están *primero* dispersos y *después* se combinan, para saberlos dispersos tienen que estar combinándose.

[197] KrV, A 78/B 103; A 120. [198] Véase pp. 176 sq., 201

[199] »Lo primero que nos es dado, es la apariencia, que cuando va ligada a la conciencia se llama percepción« (KrV, A 119-120).

[200] Por esta razón, no me parece aconsejable decir con Paton, que el »objective ground« de que Kant habla aquí es un »ground in the object« (KME, I, 481). El fundamento objetivo, como hemos visto, es más bien »a ground of the object (*qua* object)«, el fundamento *constitutivo* del objeto. Para la conciencia ingenua, claro está, que no reflexiona acerca de sus condiciones de posibilidad, dicho fundamento aparece incorporado al objeto mismo constituido por él; por esto, Kant puede decir que la *afinidad* de lo múltiple es »el fundamento de la posibilidad de la asociación de lo múltiple en cuanto reside en el objeto« (A 112)

objetivo de toda asociación de los fenómenos, llamado también la *afinidad* de éstos, »no podemos encontrarlo en otra parte que en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que han de pertenecerme«[201]. Según este principio, agrega, todos los fenómenos tienen que aprehenderse de tal modo »que concuerden con la unidad de la apercepción«, esto es, que puedan combinarse unos con otros en una sola conciencia autoconsciente. La síntesis empírica que los combine de hecho tiene que conformarse pues a las condiciones de una síntesis virtual, capaz de referir todos los fenómenos a la conciencia idéntica de mí mismo; y la conciencia de la posibilidad de esa síntesis, sin la cual no habría autoconciencia, tiene que poder acompañar a cada conciencia empírica. »La unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (la apercepción originaria) es pues la condición aun de toda percepción posible, y la afinidad de todos los fenómenos (próximos o remotos) es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación, fundada a priori en reglas«[202].

El argumento de la exposición regresiva no difiere, según vemos, del de la progresiva, y ambas no hacen sino repetir, en parte aclarándolos, los resultados de la sección segunda. La multiplicidad dada a los sentidos tiene que poder ser acompañada de la conciencia de sí, lo cual implica que la síntesis empírica efectiva de esa multiplicidad se ajuste a ciertas condiciones generales, que se expresan en la idea de una síntesis virtual universal, la síntesis a priori de la imaginación trascendental. Ejercida sobre la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, esta síntesis constituye, por así decir, la urdimbre de toda experiencia posible, la estructura gracias a la cual los contenidos empíricos pueden ser recogidos en una conciencia unitaria. La síntesis de la imaginación trascendental es pues la base de todo conocimiento a priori, mediante ella se enlaza lo múltiple de la intuición vinculándolo a la unidad de la apercepción pura[203]. En virtud de esta relación de lo múltiple con la unidad de la apercepción, »pueden surgir conceptos que pertenecen al entendimiento pero que sólo mediante la imaginación pueden ser referidos a la intuición sensible«[204].

[201] KrV, A 122. [202] KrV, A 123.

[203] Como ha mostrado Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 81, nota 118), el texto que parafraseamos dice que la imaginación enlaza por un lado la multiplicidad intuitiva misma, y por otro lado, la conecta con la unidad de la apercepción pura. No se justifica eliminar la preposición *und* (»y«) entre los dos miembros de la frase (A 124, a continuación del texto citado en la próxima nota).

[204] »Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperzeption werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können«.

En efecto, como sabemos desde la sección segunda, la síntesis del reconocimiento en el concepto supone la posibilidad de la autoconciencia y descansa por consiguiente en la vinculación establecida por la síntesis a priori entre lo múltiple dado en la intuición y la apercepción pura. Todo reconocimiento conceptual se ajustará pues a las condiciones de esta síntesis e implicará los conceptos de estas condiciones. Tales conceptos determinan, como dijimos, la estructura que constituye la unidad de la experiencia, o sea, lo que Kant llama su »forma«. Entendemos así el pasaje que cierra y resume la exposición regresiva, en el que Kant subraya la íntima conexión descubierta por él entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori. »La experiencia efectiva, que consiste en la aprehensión, la asociación (la reproducción), y finalmente[205] el reconocimiento de los fenómenos, contiene en esta última y suprema síntesis (de los elementos meramente empíricos de la experiencia) conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y con ello la validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Estos fundamentos del reconocimiento de lo múltiple, en cuanto *conciernen únicamente a la forma de una experiencia en general,* son las *categorías.* En ellas se funda pues toda unidad formal en la síntesis de la imaginación, y mediante ésta también todo uso empírico de la misma (en el reconocimiento, reproducción, asociación, aprehensión), hasta descender a los fenómenos, porque éstos sólo merced a aquellos elementos pueden pertenecer al conocimiento y en general a nuestra conciencia, o sea, a nosotros mismos«[206].

C

Todo fenómeno, para que pueda ser y significar algo para mí, tiene que dejarse incorporar a una síntesis ajustada a las condiciones requeridas para la unidad de la apercepción (esto es, para que una autoconciencia unitaria la acompañe). La síntesis empírica que implica la

[205] El texto sugiere claramente que las síntesis de la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento se suceden en ese orden Sin embargo, es obvio que tal sucesión no puede afectar la triple síntesis a priori, condición de la síntesis empírica, ya que, como vimos, la síntesis del reconocimiento es un supuesto de la reproducción, sin la cual no habría tampoco aprehensión Es claro, en cambio, que en el caso de la triple síntesis empírica puede haber tal sucesión, y la aprehensión reproductiva puede preceder al reconocimiento (es decir, primero aprehendo como »un objeto« algo que se mueve a lo lejos, y luego reconozco que es un camello; pero naturalmente, aprehenderlo *como objeto* supone introducir en una multiplicidad sensorial dada una síntesis regulada por categorías). No me parece, por otra parte, que ni aun en el caso de la mera síntesis empírica pueda decirse que la aprehensión precede a la reproducción; aun la aprehensión más sencilla toma tiempo y supone retención de lo dado aún no propiamente aprehendido.

[206] KrV, A 124-125.

presentación de cada fenómeno o grupo de fenómenos (no olvidemos que aun el fenómeno más sencillo contiene una multiplicidad) puede considerarse, pues, como una concreta actualización parcial de la síntesis virtual que reuniría a todos los objetos de una experiencia posible en una sola conciencia autoconsciente. Cada síntesis empírica se constituye referida a la unidad de esta síntesis, cuya actualización cabal recogería pues a todos los fenómenos conocidos y también a los fenómenos desconocidos que presumiblemente llenan el continuo infinito espacio-temporal. Todos los fenómenos se ajustan pues a las leyes de la síntesis virtual, cuyo concepto son las categorías. Estas expresan las condiciones generales de la posibilidad de los objetos del conocimiento empírico y determinan, por ende, las leyes universales que rigen esos objetos. El conjunto de todos los objetos del conocimiento empírico, en cuanto está regido por leyes, es lo que llamamos *naturaleza*. Kant distingue una acepción material de este vocablo, según la cual nombra el conjunto mismo de los fenómenos, y una acepción formal, que designa al orden y regularidad de estos fenómenos. La argumentación que hemos seguido hasta aquí muestra que este orden y regularidad, en su estructura más general, es una condición requerida para que una sola conciencia autoconsciente acompañe a los fenómenos naturales, o sea, para que éstos puedan existir como fenómenos. Los principios universales del orden de la naturaleza dependen, como hemos visto, de los conceptos puros primordiales del entendimiento o categorías. La espontaneidad del espíritu, cuya legalidad propia expresan estas categorías, es pues la fuente de la legalidad de los fenómenos, o, como escribe Kant, »el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* lo introducimos nosotros mismos«[207]. Sólo así se comprende que podamos tener un conocimiento a priori de esos fenómenos, que nuestra conciencia de ciertas condiciones propias de nuestra manera de pensar pueda fundar una ciencia acerca del ser de las cosas mismas. Tal es la idea que Kant compara en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* con la revolución astronómica de Copérnico: puesto que el fundamento de la metafísica general o ciencia a priori del ser de lo que es no se ha podido ni se podrá establecer mientras se acepte el supuesto corriente de que nuestro conocimiento tiene que ajustarse a los objetos, Kant ensaya con éxito la suposición contraria de que los objetos tienen que ajustarse a nuestro conocimiento[208]. El pasaje aludido del prólogo de 1787 tiene el mérito de destacar cómo este vuelco copernicano en la fundamentación de la metafísica se inicia con la doctrina del espacio y el tiempo

[207] KrV, A 125.

[208] KrV, B xvi; sobre el sentido de la comparación con Copérnico, véase lo dicho arriba, en la p 296, nota 141.

expuesta ya en 1770, y cómo la versión generalizada de la *Crítica* es una consecuencia necesaria de aquella doctrina. »Si la intuición tuviese que ajustarse a la índole de los objetos, no comprendo cómo podría saberse a priori algo acerca de éstos; en cambio, si el objeto (como objeto de los sentidos) se ajusta a la índole de nuestra facultad de intuición, puedo representarme perfectamente esa posibilidad. Pero como no puedo quedarme en estas intuiciones si ellas han de convertirse en conocimientos, sino que tengo que referirlas como representaciones a algo que sea su objeto y determinar a éste por aquéllas, he de suponer, o bien que los *conceptos* con que opero esta determinación se ajustan al objeto —y me hallo de nuevo en la misma perplejidad, relativa al modo cómo puedo saber a priori algo al respecto; o bien que los objetos, o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, dentro de la cual únicamente puede conocérselos (como objetos dados), se ajusta a estos conceptos —y entonces veo en seguida una solución más fácil, pues la experiencia misma es una forma de conocimiento que demanda entendimiento y cuya norma tengo que suponer presente en mí antes de que me sean dados objetos, o sea, a priori, norma que se expresa en conceptos a priori, de modo que todos los objetos de la experiencia tienen que ajustarse necesariamente a dichos conceptos y concordar con ellos«[209]. Esta manera revolucionaria de fundamentar la ciencia metafísica restringe ciertamente su alcance: sólo los objetos del conocimiento empírico tienen que ajustarse a las formas de la sensibilidad y a las normas del entendimiento que determinan las condiciones de posibilidad de la experiencia, para poder ser lo que son, esto es, objetos para nosotros.

La *metaphysica generalis* cuya posibilidad queda abierta con la deducción trascendental de las categorías no es pues una ciencia del ente en tanto que ente, sino más bien del ente en tanto que conocible por el hombre, una »metafísica de la experiencia«, como la ha llamado H. J. Paton, una ontología de los fenómenos. Importa subrayar que una tal ciencia es posible porque la síntesis a priori que refiere lo múltiple que puede ser dado en la intuición humana a la unidad de una autoconciencia virtual, es el fundamento de la objetividad de los fenómenos. La espontaneidad de la mente constituye el objeto fenoménico al combinar la multiplicidad intuitiva en una síntesis empírica ajustada a las normas de la síntesis a priori. Del conjunto de estas normas depende la noción del objeto en general, la cual rige la aprehensión de las apariencias sensibles y determina que se las entienda como presentaciones de objetos. La nueva concepción kantiana del objeto del conocimiento y el origen de su condición de tal, que le hemos visto exponer en el Nº 3 de la sección segunda de la

[209] KrV, B xvii.

Deducción de 1781, constituye pues, como señalamos a propósito de ese texto, la sustancia de su »revolución copernicana«, la clave de su fundamentación —y limitación— de la metafísica.

No obstante la continuidad en el desarrollo de la filosofía crítica desde la disertación de 1770 hasta la Deducción trascendental, es claro que la concepción elaborada aquí sobre la intervención del entendimiento en la constitución del objeto del conocimiento empírico se aparta notablemente de las ideas expuestas en la primera obra acerca de los usos de esta facultad. Según se recordará, la disertación atribuía al entendimiento un »uso real«, en ejercicio del cual se podía conocer a las cosas tal como son en sí mismas, inaccesibles al conocimiento empírico. El uso del entendimiento en la experiencia en cambio era sólo un »uso lógico«, consistente en reflexionar sobre las apariencias sensibles para, comparándolas, formarse representaciones generales de sus rasgos comunes. La doctrina de la deducción trascendental en cambio niega que sea posible un »uso real« del entendimiento aplicado a conocer las cosas en sí, pero le atribuye una función similar a aquélla, aunque no del todo equivalente (podemos llamarlo, si se quiere, su »uso trascendental«[210]) en el conocimiento de los fenómenos: el entendimiento hace posible el objeto fenoménico y puede, por lo mismo, conocerlo a priori. En el pasaje final de la Deducción de 1781, expone sumariamente esta nueva concepción de la facultad del entendimiento. La hemos definido, dice, como la espontaneidad del conocimiento (opuesta a la receptividad sensible), como facultad de pensar, o facultad de los conceptos o de los juicios (definiciones que vienen a ser equivalentes); pero más fecundo y apropiado es definirlo como la facultad de las reglas. El entendimiento »está todo el tiempo ocupado en explorar los fenómenos con el propósito de encontrar en ellos alguna regla«[211]. El hallazgo de estas reglas se traduce en la formación de conceptos empíricos, posible gracias a la asociación habitual de las apariencias sensibles conforme a ciertos patrones regulares[212]. Pero dicha asociación habitual supone que las apariencias sean asociables, esto es, como sabemos,

[210] En la introducción a la Dialéctica trascendental, hablando de los usos de la razón (en sentido estricto, que Kant, en la *Crítica*, distingue del entendimiento), Kant dice que »de ella hay, *igual que del entendimiento*, un uso meramente formal, es decir, lógico, en que la razón hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, *pero también un uso real*, en que ella misma contiene la fuente de ciertos conceptos y principios« (A 299/B 355; yo subrayo). Este doble uso de la razón determina su división en »una facultad lógica y una facultad trascendental«. Este pasaje autoriza, pues, a calificar de »uso real« el uso del entendimiento en la constitución de la experiencia, aunque preferimos llamarlo su »uso trascendental«. En todo caso, este uso debe contrastarse con el mero uso lógico.

[211] KrV, A 126.

[212] Tal es la doctrina empirista de la formación de esta clase de conceptos, que

que se dejen combinar en una síntesis conforme a las condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción. El entendimiento es propiamente, según la nueva concepción de Kant, la expresión de estas condiciones, »la unidad de la apercepción en su relación con la síntesis de la imaginación«[213]. »El entendimiento no es pues meramente una facultad para hacerse reglas comparando los fenómenos entre ellos: es él mismo la legislación para la naturaleza, vale decir, que sin entendimiento no habría en absoluto naturaleza, esto es, unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos conforme a reglas«[214].

El entendimiento, como se desprende claramente de la argumentación expuesta, funda a priori sólo las leyes más generales de la naturaleza, o mejor dicho, los principios en que descansa su legalidad. Las leyes particulares, las incontables regularidades que esos principios hacen posibles, no expresan requisitos necesarios para la unificación de la experiencia bajo una sola conciencia autoconsciente, y no pueden, por lo tanto, ser conocidas a priori, por mera reflexión sobre estos requisitos. Kant explica en diversos pasajes, por desgracia siempre muy breves, este distingo entre las leyes generales de la naturaleza, conocibles a priori, y las leyes particulares subordinadas a aquéllas, y que son materia de investigación empírica. Así, en el texto que hemos estado comentando, después de introducir la idea de que »el entendimiento mismo es la fuente de las leyes de la naturaleza«, agrega: »Sin duda no pueden las leyes empíricas como tales derivar su origen del entendimiento puro, del mismo modo como la inconmensurable variedad de los fenómenos no puede comprenderse suficientemente a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son sólo determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y conforme a cuya norma llegan ellas a ser posibles y los fenómenos asumen una forma legal; al modo como todos los fenómenos, no obstante la diversidad de su aspecto empírico, tienen que ajustarse siempre a las condiciones de la forma pura de la sensibilidad«[215]. El paralelo trazado por Kant aquí entre la

Kant acoge sin discusión, según creo, a fin de ahorrarse una polémica que no hace falta para asegurar las conclusiones que le interesa establecer.

[213] KrV, A 119; citado arriba, p. 322.

[214] KrV, A 126 sq. Cf. el siguiente pasaje de los *Prolegómenos*, § 20. »Si uno descompone todos sus juicios sintéticos objetivamente válidos, encontrará que nunca constan, como se cree de ordinario, únicamente de intuiciones, enlazadas tan sólo por comparación en un juicio; sino que serían imposibles, si no se agregase al concepto abstraído de la intuición un concepto puro del entendimiento, bajo el cual aquel concepto ha sido subsumido para quedar enlazado en un juicio objetivamente válido«. (Ak., IV, 301).

[215] KrV, A 127 sq. Véase asimismo KrV, B 165: »La facultad del entendimiento puro para prescribir a priori leyes a los fenómenos mediante puras categorías no va más allá de aquellas leyes en que se funda una *naturaleza en general*, o lega-

legalidad de la naturaleza o »forma de la experiencia«[216] y la estructura del espacio y el tiempo o formas de la sensibilidad, no es tan claro, sin embargo, como parece. Efectivamente, aunque todos los fenómenos tienen que ajustarse y se ajustan a las formas del espacio y el tiempo, no puedo deducir, por ejemplo, de los axiomas de la geometría la forma de la pluma con que escribo. Kant nos dice que, del mismo modo, aunque todos los objetos y situaciones de la experiencia se ajustan a las leyes universales a priori de la naturaleza, por ejemplo, al principio de causalidad, no puedo deducir de éste cada ley causal empíricamente comprobable. Pero, mientras la forma de mi pluma es una realidad singular, determinable por inspección directa de la misma, aun las leyes que hemos llamado particulares son universales en su alcance; por esto nunca podremos estar seguros de que las generalizaciones que establecemos empíricamente expresen verdaderamente leyes naturales, esto es, normas que se cumplen universalmente y sin excepción. Como Kant no se interesa especialmente por la teoría del conocimiento empírico, no investiga, como han venido a hacerlo los epistemólogos del siglo xx, las condiciones de que depende, ya que no la certeza, el grado de probabilidad de una generalización empírica. Pero en todo caso se da cuenta del problema que aquí está envuelto y reconoce que la ciencia empírica de la naturaleza no es una ciencia apodíctica y que sus explicaciones tienen siempre un carácter hipotético[217]. Con todo, parece pensar que las verdaderas leyes particulares de la naturaleza —que la ciencia busca pero nunca estará segura de haber encontrado— tienen que ser necesarias y depender de fundamentos a priori. »Aun las leyes naturales consideradas como principios del uso empírico del entendimiento —escribe en la *Crítica*— envuelven una expresión de necesidad e implican por tanto al menos

lidad de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Las leyes particulares, en cuanto conciernen a fenómenos empíricamente determinados, *no pueden ser completamente derivadas* de las primeras, aunque están todas subordinadas a ellas. Debe sobrevenir la experiencia para aprender a conocer a estas últimas, pero acerca de la experiencia en general y de aquello que puede ser conocido como un objeto de la misma nos instruyen únicamente aquellas leyes a priori«. *Prolegómenos*, § 36: »Hay muchas leyes de la naturaleza que sólo podemos conocer por la experiencia, pero la legalidad en el enlace de los fenómenos, es decir, la naturaleza en general no podemos llegar a conocerla por ninguna experiencia, pues la experiencia misma requiere tales leyes, que están en la base de su posibilidad«. (Ak., IV, 318 sq.). Cf., asimismo, Ak., IV, 320, Ak., V, 386, Ak., IV, 534, línea 18, R. 3945, Ak XVII, 358.

[216] Esta expresión se encuentra por ejemplo, en KrV, A 125.

[217] »La física no es apodíctica, porque las primeras causas están dadas sólo de modo contingente« (R. 4984, Ak., XVIII, 51). »En la ciencia natural se presentan las causas sólo como hipótesis necesarias, pero no como necesarias absolutamente, pues sería posible suponer otra causa para el mismo fenómeno« (R. 4598, Ak., XVII, 605 sq.).

la conjetura de que están determinadas por fundamentos válidos a priori y antes de toda experiencia«[218]. Kant no introduce con ello, como pudiera parecer, una suerte de realismo de los universales, o creencia en la existencia efectiva, en sí y por sí, de un sistema de leyes naturales a priori, desconocidas todavía para el hombre; tal creencia sería inconciliable con los principios centrales de su filosofía. Ese sistema de leyes es más bien un ideal a cuyo descubrimiento aspira la ciencia. »*El uso de la razón exige* que pensemos que hay una naturaleza, esto es, un principio del mundo del que derivan, conforme a reglas generales, las determinaciones del mundo«[219]. Concisamente formula Kant en la reflexión 5414 los dos aspectos que hemos señalado en este asunto, el carácter problemático y contingente de las generalizaciones empíricas y la exigencia metodológica de efectuarlas con miras a establecer un sistema de leyes necesarias y a priori: »Empíricamente se puede desentrañar reglas, pero no leyes...; pues a estas últimas pertenece la necesidad, y por ende, que se las conozca a priori. No obstante, de las reglas de la naturaleza se supone siempre que son necesarias —pues en virtud de esto hay naturaleza— y que se las puede comprender a priori; por lo cual, anticipando, se las llama leyes«[220]. La misma reflexión concluye expresando con claridad no superada la concepción del entendimiento como legislador de la naturaleza: »El entendimiento es el fundamento de las leyes empíricas, o sea, de una necesidad empírica, en que se puede comprender a priori el fundamento de la legalidad, por ejemplo, la ley de causalidad, pero no el fundamento de la ley determinada. Todos los principios metafísicos de la naturaleza son sólo fundamentos de la legalidad«[221].

Una última observación debemos hacer antes de abandonar este tema. La naturaleza de que Kant habla aquí, definida en su acepción formal como el sistema de las leyes que rigen todos los fenómenos, y en su acepción material como el conjunto de todos los fenómenos en cuanto son regidos por leyes, es el objeto propio de la moderna ciencia natural. No es corriente encontrar el vocablo definido de este modo en los compendios de ontología que Kant tenía a mano. Es posible, con todo, que Kant se inspirase en la definición de Crusius, que si bien confunde en una sola las acepciones formal y material que Kant distingue, destaca como éste la interconexión de las cosas naturales en un sistema regido por leyes: »El conjunto de todas las sustancias pertenecientes al mundo junto con las leyes esenciales del

[218] KrV, A 159/B 198. [219] PMV, 120; yo subrayo. [220] R. 5414, Ak., XVIII, 176.

[221] *Ibid* En cuanto al distingo entre *ley* y *regla*, véase A 126: »Las reglas, en cuanto son objetivas se llaman leyes«. En su propio ejemplar, Kant enmendó así este texto: »Las reglas, en cuanto explican la necesidad de la existencia, se llaman leyes« (Ak XXIII, 46).

enlace entre ellas se llama la *naturaleza*«[222] El compendio de Baumgarten, en cambio, que servia de texto a Kant en sus lecciones, y que suele ser la fuente de muchas de sus definiciones, es enteramente ajeno a la concepción moderna de la naturaleza como sistema de leyes o de cosas regidas por ellas »La *naturaleza* de un ente es el conjunto de aquellas determinaciones internas suyas que son el principio de sus cambios o en general, de los accidentes inherentes a él«[223] Esta definición no hace sino recoger el viejo concepto aristotélico de φύσις, que designaba primariamente la οὐσία o modo de ser intrínseco de aquellas cosas que contienen en si mismas un principio interno de cambio, y más generalmente, el modo intrinseco de ser de cualquier cosa[224] Para la ontologia tradicional, de inspiración mas o menos aristotélica, las naturalezas de las diversas sustancias o entes independientes que forman el mundo son el fundamento de las relaciones entre estos entes, y por tanto de las leyes que pudiesen descubrirse en dichas relaciones Baumgarten, fiel a esta concepción, define la »naturaleza universal« *(natura universa)* como el »conjunto de las naturalezas presentes en las partes singulares del mundo tomadas todas a la vez«, y explica que »la naturaleza de este universo perfectisimo es el agregado o complejo de todas las determinaciones esenciales, de las esencias, facultades, receptividades, fuerzas de que están dotadas todas sus partes, mónadas, elementos, espíritus, materias, cuerpos, de suerte que todo modo de composicion de todos los cuerpos que hay en él, toda fuerza de inercia fuerza motriz y mecanismo es parte de la naturaleza universal«[225]. La definición tradicional de naturaleza es, por cierto, conocida de Kant quien la consigna en numerosas reflexiones[226] En una nota de la *Critica de la razon pura* contrasta esta acepción de la naturaleza que llama »adjetiva«, con su acepcion »sustantiva«, correspondiente a lo que Baumgarten ha llamado »naturaleza universal« »La naturaleza, considerada adjetivamente (formalmente) significa la conexión de las determinaciones de una cosa en virtud de un principio causal interno En cambio, se entiende por naturaleza, en sentido substantivo (material), el conjunto de los fenomenos, en cuanto estos están completamente interconectados gracias a un principio causal interno«[227] Es claro que esta definición de la naturaleza, considerada adjetiva o formalmente *(formaliter)* nada tiene que ver con la acepción formal de la naturaleza según el texto que hemos citado de los *Prolegómenos,* o la naturaleza »*formaliter spectata*« de otros pasajes de la *Critica*[228] Pero tampoco lo que aqui se llama naturaleza en sentido material o sustantivo coincide en rigor con el concepto crítico de naturaleza en su acepción material Porque la interconexión conforme a leyes que hace del conjunto de los fenómenos una naturaleza tiene su fundamento, para la filosofía critica, en el entendimiento humano, en cuanto éste contiene las condiciones requeridas para referir esos fenómenos a la unidad de la apercepcion, y no en un »principio causal interno« propio de las cosas mismas conocidas en la intuicion sensible Estas, en cuanto son objeto del conocimiento empirico, son »sustancias fenoménicas«, cuyas »determinaciones internas« no son mas que relaciones, fundadas por lo tanto en la legalidad del conjunto, y no, como quería la concepción tradicional, su fundamento

El contraste entre el significado tradicional y el moderno de la expresión »naturaleza«, se hace sentir de modo particularmente agudo en la frase con que Kant introduce, en la Deduccion de 1781, su concepción del entendimiento como fuente de la legalidad de los fenómenos »El orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* lo introducimos nosotros mismos y no podriamos encontrarlo si la naturaleza de nuestra mente no lo hubiese originariamente puesto alli«[229] Es fuerte la tentacion de entender al modo de

[222] Crusius *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* § 361 2ª ed Leipzig 1753, p 697, cf § 227, pp 410 sqq Crusius define *mundo* como »una conexión real de cosas finitas, tal que no sea parte de otra a la que pertenezca en virtud de un enlace real«, »un sistema tal de cosas finitas y enlazadas *realiter,* que no esté contenido como parte en otro sistema« (*Entwurf,* § 350 p 675) Adviértase que Kant sustituye en la definición de naturaleza la expresión *sustancias* por la expresión *fenómenos*

[223] Baumgarten, *Metaphysica,* § 430 (Ak, XVII, 116)

[224] Aristóteles *Metaphysica,* Δ, 4, 1015 a 12 16, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* Prima Secundae q 10, art 1 »Dicitur natura quaelibet substantia vel etiam quodlibet ens« Cf Aristóteles, *Physica,* II, 1, 192 b 21 23 En su *Index aristotelicus,* p 835 Bonitz con criterio muy moderno pone en primer lugar entre las acepciones aristotélicas de φύσις aquella en que significa la *totalidad de las cosas (rerum universitas),* pero consigue documentar esta acepción con poquísimos pasajes, si los analizamos uno a uno descubrimos que ni siquiera es seguro que en ellos deba entenderse φύσις en esta acepción Ella falta del todo en el Indice de los *Fragmente der Vorsokratiker,* de Diels Véase Liddell Scott, *Greek English Lexicon,* s v φύσις, IV, 3 (p 1965), Lewis Short, *A Latin Dictionary,* s v *natura,* B 2 (p 1190)

[225] Baumgarten *Metaphysica,* § 466 (Ak, XVII, 123 sq)

[226] Cf R 3884, 4095, 4096 4097 4214, 4609, 4722, 4840, 4839, todas en Ak, XVII

[227] KrV A 418n 419n/B 446n En el comentario de este texto, me ha parecido justo presumir que la segunda parte no contradice a la primera, de modo que los principios causales internos que determinan la naturaleza de las cosas (en sentido adjetivo) conservan su identidad y pluralidad cuando se habla de la naturaleza de las cosas (en sentido sustantivo) Pero el pasaje admite también otra interpretación, podria entenderse que el principio causal interno de que se habla en la segunda parte y que funda la interconexión de los fenómenos en la naturaleza en sentido sustantivo es un principio único para todos ellos, en tal caso podría verse en el el correlato objetivo de la actividad intelectual que establece esa interconexión

[228] KrV, B 165 [229] KrV A 125

la ontología tradicional esta »naturaleza de la mente« a que Kant atribuye aquí el origen del orden o »naturaleza« de los fenómenos; es verosímil incluso que Kant mismo se inclinase a ceder a esta tentación, cuando en éste y otros pasajes habla de una naturaleza de la mente o una naturaleza de la razón[230]. Parecería que su propósito fuera radicar en la esencia del alma racional los principios de que depende ese concierto ordenado de fenómenos que llamamos la naturaleza material Pero la crítica de la psicología metafísica nos prohibe interpretar así tales pasajes. El proceso de síntesis cuya autoconciencia es la apercepción no puede determinarse a sí mismo como sustancia, dotada de un principio interno de causalidad (o »naturaleza« en sentido aristotélico), puesto en obra en la construcción de la experiencia. La »naturaleza de la mente« no puede designar sino a la unidad del sistema de los principios que guían ese proceso, sistema que no se conoce por intuición de la esencia de una pretendida sustancia que lo cimiente, sino por la reflexión hecha posible por la propia autoconciencia del proceso. Puesto que la naturaleza de las cosas es la unidad del sistema de las leyes que las rigen y la naturaleza de la razón la unidad de los principios de la síntesis que las compone, ambas »naturalezas« son, en esta nueva concepción, las dos caras de una sola realidad, el proceso de la constitución de la experiencia una en el continuo infinito de la intuición pura, »este progreso en el tiempo« del que Kant escribe que »lo determina todo y no es determinado por nada«[231].

e

La Deducción trascendental de 1781 termina con una »exposición sumaria« de que ella es una justificación correcta y además la única posible de la validez objetiva de las categorías. Este pasaje repite concisamente las ideas que hemos venido desarrollando, corroborando así la unidad y coherencia de la argumentación de Kant. La intención principal de este resumen es exhibir una conclusión que se desprende claramente de lo ya visto, pero que Kant no ha destacado hasta aquí: la validez de las categorías se debe al papel que desempeñan necesariamente en la constitución de la experiencia y no se extiende más que a los objetos de ésta. Si los objetos del conocimiento humano fuesen cosas en sí no podríamos tener conceptos a priori de ellos; pues si nuestros conceptos procediesen de nuestro contacto con ellos (en el supuesto de que éste fuese posible) serían conceptos empíricos; y si los tomásemos de nosotros mismos no tendrían por qué serles aplicables, ya que »aquello que meramente está en nosotros no puede determinar la índole de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, no puede ser una razón para que exista una cosa a la que pueda atribuirse aquello que concebimos en nuestro pensamiento, en vez de ser esto una representación completamente vacía«[232]. En cambio, si tenemos que habérnoslas exclusivamente con fenómenos, no sólo es posible, sino hasta necesario, que ciertos conceptos a priori precedan a nuestro conocimiento empírico de los objetos. Pues los fenómenos constituyen objetos que son lo que son únicamente en conexión con los demás objetos fenoménicos y con el proceso en que todos ellos se manifiestan. La unidad autoconsciente de este proceso es lo que llamo »yo«, y es claro que, en esta acepción del vocablo, los fenómenos no son nada separados de mí. Puesto que todos estos fenómenos, o sea, todos los objetos con que podemos ocuparnos son, en este sentido, determinaciones de mi yo idéntico, tiene que ser posible la unidad cabal de los mismos en una y la misma apercepción. »En esta unidad de la conciencia posible consiste empero también la forma de todo conocimiento de los objetos (mediante la cual se piensa lo múltiple como perteneciente a un solo objeto). De esta suerte pues, el modo cómo lo múltiple de la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia precede a todo conocimiento del objeto y es la forma intelectual del mismo, constituyendo por su parte un conocimiento formal a priori de todos los objetos en general, en cuanto son pensados (categorías)«[233]. »Los conceptos puros del entendimiento son pues a priori posibles, e incluso, en relación con la experiencia, necesarios, sólo porque nuestro conocimiento no tiene que habérselas más que con fenómenos, cuya posibilidad descansa en nosotros mismos, cuyo enlace y unidad (en la representación de un objeto) se encuentra únicamente en nosotros, y por lo mismo debe preceder a toda experiencia, la cual sólo llega a ser posible, en cuanto a la forma, gracias a dicha unidad«[234].

Si examinamos retrospectivamente el camino recorrido por la Deducción de 1781, debemos reconocer que se justifican las quejas de quienes la han hallado oscura y difícil. La terminología es vacilante, hay más de un pasaje oscuro, la argumentación se interrumpe y se repite. Sin embargo, y a pesar de estos defectos, no me parece que sea lícito decir que esta deducción no es concluyente, que no prueba

[230] KrV, A 323/B 380; A 327/B 384; A 336/B 393; A 339/B 397; A 341/B 399; A 342/B 400; A 345/B 403; A 421/B 449; A 474/B 502; A 570/B 598; A 581/B 609; A 584/B 612; A 586/B 614; A 590/B 618; A 603/B 632; A 604/B 633, A 614/B 642; A 631/B 659; A 639/B 667; A 648/B 676; A 669/B 697; A 695/B 723; A 743/B 771; A 797/B 825 Véase asimismo KrV, A 141/B 181; A 235/B 294; A 294/B 350; A 347/B 406; B 425; A 395; A 626/B 654; A 642/B 670; A 684/B 712.

[231] KrV, A 210/B 255.

[232] KrV, A 129. [233] KrV, A 129 sq. [234] KrV, A 130

aquello que se propuso probar. Gracias a la reforma de la noción de objeto ha conseguido no sólo justificar la aplicabilidad de las categorías dentro del campo de la experiencia posible, sino además explicar cuál es la verdadera naturaleza de estos conceptos, determinaciones universales del ente como tal, permitiéndonos así entender cómo pueden ser, paradojalmente, conceptos objetivos y a la vez a priori.

D. LA DEDUCCION TRASCENDENTAL: LA VERSION DE 1787

La segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, aparecida en 1787, sustituye las secciones segunda y tercera del capítulo »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento« por un texto enteramente nuevo, titulado »Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento« y dividido en trece parágrafos, numerados del 15 al 27[235]. Aunque el orden y la redacción del nuevo texto nada tienen que ver con los pasajes que reemplaza, la meta y también las bases de la argumentación siguen siendo las mismas. Esta se desarrolla de un modo indudablemente más claro, sin las repeticiones que entorpecían su marcha en la versión de 1781. Muchos puntos se elaboran con más detalle y precisión —en especial, la doctrina del conocimiento de sí y las relaciones entre la apercepción y el sentido interno—; pero hay otros que no se entienden, o no quedan suficientemente justificados, si no se tiene presente la primera edición[236]. En un momento decisivo de su exposición (en el § 19) Kant introduce esa nueva definición del juicio que, según lo enunciado en el prólogo de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, debía abreviar tanto la deducción trascendental[237]. Ella aclara evidentemente la conexión entre ésta y la »deducción metafísica«, pues ahora no cabe duda de que en ambas se habla de la misma cosa. No puede decirse en cambio que esta innovación favorezca la brevedad: en la edición de la Aca-

[235] Como dijimos arriba, el último párrafo del § 14 ha sido sustituido en la 2ª edición por tres párrafos nuevos. Los dos primeros critican los errores en que incurrieron Locke y Hume, por no haber comprendido el problema de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento; el tercero propone una definición de categoría, que sirve para enlazar lo expuesto en la »deducción metafísica« y especialmente en el § 10, con la argumentación que aquí se inicia.

[236] En el prólogo a la segunda edición Kant autoriza expresamente para consultar la primera (KrV, B XLII y arriba, p. 263).

[237] MANW, Ak., IV, 475 n.; véase arriba, p. 267.

demia Prusiana, el texto reemplazado ocupa veinte páginas, el nuevo que lo reemplaza veintitrés[238].

Se ha hecho mucho caudal de la diferencia en la posición relativa del entendimiento y la imaginación en las dos versiones de la Deducción. En 1781, como se recordará, se caracterizaba al entendimiento como »la unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación«[239]; el entendimiento no figuraba por esto entre las tres facultades originarias e irreductibles enumeradas en dos ocasiones[240], sino que se constituía por la relación entre dos de ellas. En 1787, en cambio, sensibilidad y entendimiento se oponen como receptividad y espontaneidad, los dos básicos modos de ser de una mente finita[241]; de la imaginación se dice que »pertenece a la sensibilidad«, pero como »su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad«[242], se la asimila también al entendimiento[243]. Creo, sin embargo, que estos cambios conciernen solamente al uso de estos vocablos y a la presentación de estas ideas y no tocan el fondo de la doctrina de Kant. La reducción del entendimiento a una relación entre otras dos facultades irreductibles supone que lo concibamos estáticamente, como el sistema de las categorías. Concebido así, aun en 1787 se presenta —implícitamente— como reductible a la imaginación ya que »la categoría presupone combinación«[244], esto es, síntesis, que, según sabemos, es la obra de la imaginación[245]. Pero la Deducción de 1787 concibe el entendimiento dinámicamente, como la espontaneidad misma que opera la síntesis conforme a las categorías; en tal caso, no puede *reducírselo* a la imaginación, pues en rigor viene a ser *lo mismo* que hemos llamado hasta ahora así. Tal es efectivamente la doctrina de 1787: »entendimiento« es el nombre de la espontaneidad sintética, considerada en abstracto, como facultad de enlazar una multiplicidad dada cualquiera; »imaginación« es el nombre de la misma espontaneidad considerada en concreto, en cuanto opera una síntesis de la multiplicidad sensible espacio-temporal dada efectivamente al hombre[246].

Esta nueva manera de distinguir entre imaginación y entendimiento se relaciona con la innovación más llamativa de la Deducción de 1787. La justificación del uso objetivo de las categorías se lleva a cabo aquí en dos etapas: primero, se muestra su necesaria intervención en la síntesis de lo múltiple dado a una sensibilidad en general, para luego poner de manifiesto su aplicabilidad a los objetos del conocimiento sensible humano. En la primera etapa no se toma en cuenta el carácter espacio-temporal de nuestra experiencia, sino únicamente su condición receptiva. Parece ser que la conveniencia didáctica de este procedimiento no fue el único motivo que indujo a Kant a adoptarlo. Le sirve además para subrayar la independencia entre las categorías o principios del entendimiento y el espacio y el tiempo o principios de la sensibilidad. Esta independencia le autoriza para sostener que las categorías, aunque sólo pueden emplearse en el conocimiento de objetos espacio-temporales, nos permiten a lo menos pensar otros objetos no sometidos a las condiciones peculiares de nuestra receptividad.

[238] Ak., IV, 74-95; Ak., III, 107-130. [239] KrV, A 119. [240] KrV, A 94, A 115. [241] KrV, B 192 sq. [242] KrV, B 151. [243] KrV, B 162 n. [244] KrV, B 131. [245] KrV, A 78/B 103. Cf también A 118 »La unidad sintética presupone una síntesis, o la comprende dentro de sí.. Por tanto, la unidad trascendental de la apercepción está referida a la síntesis pura de la imaginación...«.
[246] KrV, B 162 n; véase, más adelante, p. 379.

EL § 15

El nuevo texto de la Deducción empieza estableciendo la premisa básica en que descansa todo el argumento. El contenido múltiple de las representaciones puede provenir de una intuición sensible, esto es, puramente receptiva, cuya forma no sea otra cosa que el modo cómo el sujeto que intuye es afectado; pero el enlace de lo múltiple en general no puede nunca proceder de los sentidos, ni estar comprendido en la forma —así caracterizada— de la intuición sensible, pues es un acto de la espontaneidad de la mente. Esta premisa es común a las dos versiones de la Deducción, pero en la primera Kant la justifica minuciosamente, en el pasaje sobre la triple síntesis. Para ello debe apelar al carácter temporal de nuestra experiencia sensible: sin una espontaneidad que reproduzca según una regla reconocible el pasado y anticipe a lo menos el esquema del futuro no podría constituirse una representación del tiempo ni conocerse algo por presentaciones sucesivas. Pero en la versión de 1787, como dijimos, Kant prefiere ignorar inicialmente las condiciones peculiares de nuestra sensibilidad y razonar acerca de los requisitos de un conocimiento receptivo en general. Y, como vemos, comienza su disquisición proclamando que, por muy pasivo que el conocimiento sea, todo enlace en lo múltiple de su contenido demanda una actividad espontánea, pues la representación de un enlace no puede ser recibida. Esta vez no se justifica la premisa fundamental. Si Kant hubiese compartido la concepción de los sensualistas de su época, según la cual los datos primarios de los sentidos son representaciones simples, inanalizables e inconexas, podría pensarse que la premisa que comentamos tenía que parecerle obvia: el enlace entre tales datos simples no es él mismo una representación inconexa y no puede contarse entre los elementos sensoriales de nuestro conocimiento. Pero Kant no adhiere al atomismo sensualista; sabemos que según él no puede encontrarse nada simple en una representación empírica. En consecuencia, aun la representación

sensible aparentemente más elemental se deja descomponer en partes, que resulta entonces haber contenido enlazadas. El enlace está implicado pues en toda representación sensible que señalemos. Pero esta característica esencial de las representaciones sensibles en la concepción de Kant es, como sabemos, una consecuencia de la continuidad del medio espacio-temporal en que estas representaciones se constituyen como tales[247]; no podemos sostener que toda multiplicidad representable exhiba esta misma característica. La justificación que habíamos sugerido para la premisa acerca del origen activo del enlace resulta inservible al menos para nuestra experiencia, porque ésta, en cuanto espacio-temporal, es continua, y no contiene representaciones simples o inconexas sino sólo representaciones complejas infinitamente entrelazadas. Pero en este caso, el único que en rigor nos interesa, podemos justificar esta premisa de otra manera, como lo había hecho Kant en 1781, según acabamos de recordar: en nuestra experiencia todo enlace supone actividad pues es enlace entre contenidos múltiples presentados en el tiempo y sólo una actividad espontánea puede sostener la unidad de éste y de lo que contiene. Naturalmente al apelar, aunque sea en forma implícita, al carácter temporal de nuestra experiencia para fundar la primera premisa de la Deducción, ésta queda, igual que en 1781 referida exclusivamente al conocimiento humano y no, como Kant ha pretendido en 1787, a todo conocimiento sensible en general. Veremos más adelante que las ventajas que parecían ganarse ampliando así el alcance del razonamiento eran puramente ilusorias[248].

La espontaneidad de la facultad representativa, para distinguirla de la sensibilidad, debe llamarse entendimiento. En consecuencia, todo enlace, sepámoslo o no, ya se trate de un enlace de la multiplicidad intuitiva o de un enlace entre conceptos, es un acto del entendimiento. Designamos tal acto, agrega Kant, con el nombre general de *síntesis*. *Entendimiento* es, pues, la denominación más general de nuestra facultad activa, enlazadora, y toda síntesis es en último término atribuible al entendimiento. Según el pasaje varias veces citado del § 10, conservado sin variación en la edición de 1787, la síntesis de la multiplicidad espacio-temporal empírica y pura es

[247] »La causa de la ley de la continuidad es el tiempo... Cada representación está constituida de tal modo que la mente la recorre en el tiempo; ... sólo nos representamos un cuerpo recorriendo todas las partes del mismo; tal es la exposición del fenómeno...; esto se llama también recorrer el fenómeno, cuando se va sucesivamente de una parte a la otra. De aquí se desprende que no hay ningún fenómeno ni ninguna parte de un fenómeno dado que no pueda ser dividido hasta el infinito; no hay pues nada simple en el fenómeno .. pues lo presente sólo puede ser establecido en cuando la mente lo recorre y expone el fenómeno« (PMV, 92 sq.; cf. *Dissertatio*, § 14.4, Ak., II, 399 sq.).

[248] Véase pp. 365-367.

la obra de la imaginación. Según la terminología adoptada en la nueva Deducción, »imaginación« viene a ser, pues, el nombre que toma la espontaneidad de la mente —que considerada con toda generalidad se llama entendimiento— cuando ejerce su función sintética sobre lo múltiple propio del conocimiento sensible humano. No ha de sorprendernos, pues, que una nota de la Deducción de 1787 consigne este resultado expresamente[249].

»No podemos representarnos nada —prosigue el texto— como enlazado en el objeto, sin antes haberlo enlazado nosotros mismos, y entre todas las representaciones el *enlace (Verbindung)* es la única que no puede ser dada por el objeto sino que sólo puede ser producida por el mismo sujeto«[250]. Esta última aseveración anticipa claramente aquellos pasajes tardíos en que Kant sostiene que el concepto de *combinación* o *composición (Zusammensetzung)* es el único concepto fundamental a priori. »La representación de algo compuesto —escribe en los *Progresos de la Metafísica*— no es, en cuanto tal, pura intuición, sino que requiere el concepto de una combinación, aplicado a la intuición en espacio y tiempo. Este concepto, pues (junto con su contrario, el concepto de lo simple) es un concepto que no puede abstraerse de intuiciones, como una representación parcial contenida en ellas, sino que es un concepto fundamental y a priori, en definitiva el único concepto fundamental a priori, que está en el entendimiento originariamente en la base de todos los conceptos de objetos de los sentidos«[251]. Puesto que las representaciones de lo simple y lo compuesto —como tales— son a priori, y en la naturaleza no se encuentra nada indivisible, nada que no implique enlace, cada representación empírica se da referida a una síntesis originaria, presupone en su complejidad una operación enlazadora primigenia. El alcance de esta operación se pone de manifiesto en cuanto reflexiona-

[249] KrV, B 162 n. Véase arriba, p. 340; más adelante, p. 379. [250] KrV, B 130.

[251] Ak., XX, 271; el texto prosigue: »Habrá pues tantos conceptos a priori en el entendimiento, a los cuales tienen que subordinarse los objetos dados a los sentidos, como hay modos de la combinación (síntesis) consciente, esto es, tantos como hay modos de la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple dado en la intuición«. Poco más adelante, Kant agrega: »Todas las representaciones que componen una experiencia pueden atribuirse a la sensibilidad, excepto una sola, la de lo compuesto, como tal *(die des Zusammengesetzten, als eines solchen)*«. (Ak., XX, 275; cf. Ak., XX, 332, línea 31). Y en carta a Tieftrunk, del 11 de diciembre de 1797, escribe: »El concepto de lo *compuesto (Zusammengesetzten)* en general no es una categoría particular, sino que está contenido en todas las categorías (como unidad *sintética* de la apercepción) Lo compuesto no puede en efecto ser *intuido* como tal; sino que el concepto de la conciencia del *componer (des Zusammensetzens)* —una función que, como unidad sintética de la apercepción, está en la base de todas las categorías— debe presuponerse, para pensar lo múltiple dado a la intuición como enlazado en una conciencia, es decir, para pensar el objeto como algo compuesto«. (Ak., XII, 222; conviene leer el resto de esta importante carta).

mos sobre el hecho en que tanto hemos insistido, de que toda representación empírica que señalemos es en principio descomponible y, por lo mismo, se funda ya en una síntesis anterior. La síntesis originaria que la espontaneidad de la mente ejerce sobre lo múltiple dado a priori y a posteriori en la sensibilidad está, pues, en la base de todo contenido concreto que pueda servir de tema a nuestra facultad representativa, ya se trate de una cosa o un proceso, o un simple sonido o mancha de color; todos estos »objetos« —en el sentido más amplio del vocablo— son analizables, y por lo tanto envuelven una síntesis. La actividad enlazadora originaria que aquí se atribuye al entendimiento ejerce, pues, una función constitutiva del contenido de nuestras representaciones. El dato bruto de los sentidos, no coordinado ni enlazado por entendimiento, es una ficción filosófica, el correlato necesario del enlace generado por éste; pero no un elemento que pueda aislarse en su pureza, destacándoselo como tal en el seno de la experiencia efectiva. Todo lo que mostremos se deja descomponer y supone por lo tanto la síntesis.

El párrafo inicial del § 15 ha establecido pues la necesidad de la síntesis del entendimiento para que llegue a constituirse cualquier representación empírica. El párrafo segundo y final esclarece el contenido implícito en el concepto de enlace: éste envuelve además del concepto de lo múltiple y de su síntesis, el concepto de la unidad de esto múltiple. »Enlace es representación de la unidad *sintética* de lo múltiple«. La representación de esta unidad no procede pues del enlace Más bien es ella la que, al agregarse a la representación de lo múltiple, hace posible el concepto del enlace. Este tipo de disquisición era necesario dentro del modo de presentar las cosas de la edición de 1781 (conservado en 1787 en el § 10), pues allí se atribuía la síntesis a la imaginación, la unidad de la síntesis en cambio al entendimiento, concebido como una facultad diferente de la primera. En la nueva versión de la Deducción esta separación artificiosa entre imaginación y entendimiento se ha suprimido, y la síntesis misma se atribuye a éste Tal síntesis, claro está, no puede carecer de unidad, pues, sin ella, como aquí se está diciendo, el enlace sintético no es posible. Con todo puede ser útil recordar esto aquí, para prevenir expresamente un último intento empirista de explicar el enlace de las representaciones como consecuencia de su asociación casual y abstraer la idea de unidad de la representación de este enlace. Tal abstracción es, sin duda, posible, pero no explica nada; el enlace contiene la unidad porque la presupone. La otra utilidad del párrafo que comentamos es de orden didáctico; nos lleva a considerar nuestro próximo tema: la unidad de la síntesis de las representaciones. No se trata aquí, dice Kant, de la categoría de unidad, la primera de las categorías de la cantidad, es decir, la unidad de aquello que es uno entre muchos. La unidad de que hablamos es previa a todas las categorías, las cuales, en cuanto conceptos de las funciones de síntesis, obviamente las presuponen. »Todas las categorías descansan en funciones lógicas en los juicios, pero en éstos se piensa ya el enlace y por tanto la unidad de conceptos dados. La categoría presupone, pues, enlace«[252]. Este pasaje nos muestra, de paso, que no obstante el cambio en la terminología Kant no ha variado sus posiciones desde 1781; recordemos que entonces la actividad enlazadora se atribuía a la imaginación, cuya relación con la unidad de la apercepción era el entendimiento o sistema de las categorías; ahora el entendimiento es la facultad enlazadora y, más rigurosamente, la apercepción misma como fuente última de todo enlace[253]; pero de las categorías se sigue afirmando que »presuponen el enlace«, el cual implica a su vez la unidad. Esta, como dijimos, no es unidad cuantitativa, sino lo que Kant llama unidad cualitativa, la unidad trascendental de los pensadores medievales, »*unum quod cum ente convertitur*«. En el § 12 de la *Crítica* (agregado en 1787) Kant se ha referido a esta clase de unidad en los siguientes términos: »En cada conocimiento de un objeto hay pues *unidad* del concepto, a la cual puede llamarse unidad cualitativa, en cuanto con ella se piensa sólo la unidad abarcadora *(Einheit der Zusammenfassung)* de lo múltiple de los conocimientos, como, por ejemplo, la unidad del tema en un drama, un discurso, una fábula«[254]. En el § 15 nos dice que esta unidad hay que buscarla por encima de la categoría, »a saber, en aquello que contiene en sí el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en juicios, y por tanto, la posibilidad del entendimiento, aun en su uso lógico«[255]. De esta fuente unitaria de toda unidad pasa a hablarnos en los §§ 16 y 17.

EL § 16

A continuación, Kant introduce abruptamente la necesaria posibilidad de la apercepción: »El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones«[256]. Igual que en el § 15, observamos que la argumentación sigue una marcha paralela a la de 1781, pero es mucho más concisa. La premisa que atribuye todo enlace a la espontaneidad intelectual se justificaba en la primera edición, como dijimos, con la investigación acerca de la triple síntesis; se mostraba luego que la síntesis del reconocimiento suponía la posibilidad de la apercepción, alcanzándose así, igual que aquí en el § 16, la base

[252] KrV, B 131. [253] KrV, B 134 n. [254] KrV, B 114. [255] KrV, B 131.
[256] KrV B 131 Schopenhauer hace grandes aspavientos porque Kant combina aquí

requerida para justificar la validez objetiva de las categorías. Pero ahora Kant no argumenta. La citada frase inicial del § 16 proclama una verdad que aparentemente no necesita demostración. Podría entenderse que ésta está contenida en el texto mismo de la frase: las representaciones no podrían llamarse *mías* si el *yo pienso* no pudiera acompañarlas. Pero esta argumentación verbal no serviría para los fines de Kant: de hecho, llamo *mías* a las representaciones en cuanto el *yo pienso* las acompaña; pero las representaciones no podrían llamarse *mías,* si no fuera verdad que el *yo pienso* puede siempre acompañarlas. La proposición que Kant estampa al comienzo del § 16 no se limita a expresar la verdad analítica de que las representaciones sólo pueden llamarse mías si a la vez se puede decir que yo las pienso; hay que entender más bien que Kant evoca con ella la conciencia que cada cual posee de la posibilidad permanente a que aquí se alude: todos sabemos que el *yo pienso* tiene que poder acompañar a cada representación de que uno sea consciente, la cual por eso puede llamarse *mía.*

Importa destacar que Kant no apela meramente al hecho de la autoconciencia. En los hechos no puede fundarse un saber a priori, ni puede hacerse descansar en ellos la deducción de las categorías. La deducción es viable y el conocimiento metafísico puede asentarse en ella, porque la conciencia de sí es conciencia de posibilidades. El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a las representaciones, y esta posibilidad se hace consciente como tal cada vez que se actualiza; la conciencia de sí efectiva que acompaña a una representación dada envuelve necesariamente la conciencia de su propia posibilidad de acompañar a todas las representaciones que pudieran combinarse con aquélla para formar una experiencia[257]. Y por lo mismo, envuelve la conciencia, oscura tal vez, pero esencialmente aclarable, de las condiciones en que podría acompañarlas, vale decir, de las normas según las cuales las representaciones se pueden combinar acompañadas por ella. Esta conciencia de las condiciones a que tienen que ajustarse las representaciones para que el *yo pienso* pueda acompañarlas es la fuente del conocimiento a priori de los objetos de la experiencia, o sea, de la metafísica fundamentada por Kant. El párrafo inicial del § 16 desarrolla el argumento en este sentido, que ya conocimos al comentar la versión de 1781: »Las múltiples representaciones que están dadas en una intuición no serían todas ellas *mis* representaciones si no pertenecieran conjuntamente a una autoconciencia; es decir que, como representaciones mías (aunque inicialmente yo no tome conciencia de ellas como tales) tienen necesariamente que ajustarse a la condición bajo la cual únicamente *pueden* combinarse en una autoconciencia universal, pues de otro modo no me pertenecerían cabalmente a mí«[258]. Esta autocon

---

en forma según él contradictoria las ideas de necesidad y posibilidad. »Tiene que —poder: esta es una enunciación problemático-apodíctica; dicho en cristiano: una proposición que quita con una mano lo que da con la otra«. (*Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, ed. Frauenstädt-Hubscher, p. 535). Confieso que no veo ninguna contradicción aquí, que no me sorprende la afirmación de que una posibilidad es necesaria, de que algo *tiene que poder* ser de cierta manera. Desconocer la legitimidad de este género de afirmaciones es no haber entendido el significado de la deducción trascendental, la cual consiste en establecer que ciertas posibilidades (controvertidas) son necesarias para que ciertas realidades (indiscutidas) sean posibles.

[257] »Atiéndase a la siguiente proposición, que tiene gran importancia: Todas las representaciones poseen una referencia necesaria a una conciencia empírica *posible,* pues si no la poseyeran y fuera totalmente imposible tomar conciencia de ellas, esto equivaldría a decir que no existían en absoluto. Toda conciencia empírica empero posee una referencia necesaria a una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), a saber, a la conciencia de *mí mismo,* como apercepción originaria. Es pues absolutamente necesario que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una conciencia única (de mí mismo). He aquí pues una unidad sintética de lo múltiple (de las conciencias), que es conocida a priori, y proporciona así un fundamento a las proposiciones sintéticas a priori concernientes al pensar puro, al igual que espacio y tiempo se lo procuran a las proposiciones que conciernen a la forma de la sola intuición. La proposición sintética según la cual toda *conciencia empírica* diversa tiene que estar enlazada en una autoconciencia unitaria es el principio sintético absolutamente primero de nuestro pensar en general. Pero no hay que perder de vista que la simple representación *Yo* es, en relación con todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), la conciencia trascendental. Esta representación podrá ser clara (conciencia empírica) u oscura; ello no nos importa aquí, como tampoco nos importa su efectividad; pero la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la referencia a esta apercepción considerada como facultad«. (KrV, A 117 n.). Habíamos citado el final de este pasaje en la p. 305, comentándolo en la nota 157. La aseveración de Kant de que el principio primero del pensar aquí enunciado es un principio sintético contrasta con la tesis de la segunda edición de que este mismo principio es un principio analítico. »Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es idéntico él mismo, y por tanto analítico, pero declara necesaria una síntesis de lo múltiple dado en una intuición« (B 135). »Esta última proposición, es como se dijo, analítica ella misma, aunque haga de la unidad sintética la condición de todo pensar; pues dice únicamente que todas mis representaciones en una intuición dada cualquiera tienen que sujetarse a la condición bajo la cual solamente puedo imputarlas como representaciones mías al yo idéntico y abarcarlas así, como enlazadas sintéticamente en una apercepción, con la expresión universal *yo pienso*« (B 138). Como ha quedado dicho en el texto, la verdad meramente analítica así enunciada no basta para sostener el edificio que Kant quiere cimentar en ella; más adecuada parece pues la posición adoptada sobre este punto en la primera edición, donde se reconoce que el principio de la unidad de la apercepción es un principio sintético (aunque se pueda darle una formulación trivial, en la que parezca analítico).

[258] KrV, B 132.

ciencia universal *posible* implícita en cada autoconciencia particular actual Kant la denomina apercepción pura. La unidad de esta conciencia idéntica de sí hace necesaria la unificabilidad de las representaciones a las que ha de poder acompañar; condiciona, pues, los requisitos a que las representaciones tienen que sujetarse para ser unificables; por esto Kant puede decir que en la unidad de la conciencia de sí pueden fundarse conocimientos a priori y que, en consecuencia, se justifica llamarla »la unidad *trascendental* de la autoconciencia«[259].

Esta unidad trascendental de la conciencia de sí es la unidad cualitativa que queríamos hallar en la raíz de todo enlace. »La identidad completa de la apercepción de lo múltiple dado en una intuición contiene una síntesis de las representaciones y es posible sólo por la conciencia de esta síntesis«[260]. Para que las diversas representaciones estén referidas a la apercepción idéntica no basta que una conciencia empírica acompañe a cada una. La identidad de la conciencia acompañante sólo puede establecerse si enlazo las representaciones entre ellas y tomo conciencia de la síntesis de las mismas. Este argumento se había expuesto, según se recordará, ya en 1781. »La unidad de la conciencia —había escrito Kant entonces— sería imposible si la mente, en el conocimiento de lo múltiple, no pudiese tomar conciencia de la identidad de la función mediante la cual lo enlaza sintéticamente en un conocimiento... La mente no podría pensar a priori la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones si no tuviese ante sí la identidad de la acción con que somete a una unidad trascendental toda síntesis de la aprehensión y hace posible su conexión conforme a reglas a priori«[261]. El mismo pensamiento reaparece, más claramente expresado, en la versión de 1787: »Sólo en virtud de que puedo enlazar *en una conciencia* lo múltiple de representaciones dadas es posible que me represente a mí mismo *la identidad de la conciencia en estas representaciones*... El pensamiento de que estas representaciones dadas en la intuición

[259] KrV, B 132 Kant llama a la apercepción pura también *apercepción originaria*, porque, como él dice, »es aquella autoconciencia que, en cuanto produce la representación *yo pienso* que tiene que poder acompañar a todas las otras y en toda conciencia es una y la misma, no puede ser derivada de ninguna otra« (B 132). Adopto la enmienda propuesta por H. J. Paton (KME, I, 512 n. 1) y Wolfgang Cramer *(Die Monade,* Stuttgart 1954, p. 37), y leo *abgeleitet von (derivada de),* donde el texto original dice *begleitet von (acompañada por).* Si bien es razonable llamar *originaria* a una conciencia porque no *deriva* de otra, no se justificaría llamarla así porque ninguna otra la *acompaña,* además, se dice de esta conciencia que tiene que poder acompañar a todas las otras; ahora bien, *acompañar* es una relación simétrica, si A acompaña a B, B acompaña a A; el texto original es pues absurdo, y es lícito suponer que se ha deslizado una errata aquí.

[260] KrV, B 133. [261] KrV, A 108.

me pertenecen todas *a mí* significa pues que yo las unifico en una autoconciencia, o que, al menos, puedo unificarlas en ella...«[262]. La idea que acabamos de exponer no nos interesa sólo en cuanto sirve de base a la deducción de las categorías. Se trata de uno de los descubrimientos más importantes y fecundos de Kant: La conciencia de sí sólo puede establecerse como conciencia de la identidad del acto de operar la síntesis de una multiplicidad diversa. Yo sólo puedo saber de mí —y esto equivale a decir: sólo puedo ser el que soy, existencia autoconsciente— enfrentado a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multiplicidad sensorial. El último párrafo del § 16 insinúa que ésta es una característica peculiar de un entendimiento que no se da a sí mismo, en virtud de su misma actividad espontánea, lo múltiple que conoce, en otras palabras, de lo que hemos llamado un entendimiento finito. »Un entendimiento en que mediante la autoconciencia a la vez estuviera dado todo lo múltiple«[263], un entendimiento intuitivo, un entendimiento divino, no estaría sujeto a esta condición de sólo poder constituirse en la aprehensión de una diversidad que se le contrapone. Los dos últimos párrafos del § 17, que comentaremos luego, vuelven sobre lo dicho en este párrafo final del § 16 y lo explican mejor.

EL § 17

El § 17 empieza con un resumen del resultado alcanzado hasta aquí. Este resultado, que ya comentamos al referirnos a la Deducción de 1781, es la base en que descansa la justificación kantiana del empleo objetivo de las categorías. Se recordará que en el § 13, en la sección introductoria común a ambas versiones de la Deducción, Kant había opuesto la evidente validez objetiva del espacio y el tiempo a la muy discutible de las categorías[264]; aquéllas son las condiciones bajo las cuales los objetos nos son dados en la intuición y es obvio que nuestras representaciones de los mismos tienen que ajustarse a ellas; no es tan claro, en cambio, que tengan que ajustarse a las categorías, funciones intelectuales que no condicionan la nuda presentación intuitiva de los objetos, ya que »la intuición no requiere las funciones del pensamiento en modo alguno«[265]. Más adelante Kant nos ha hecho comprender la falacia de este modo de presentar la cuestión y ha puesto en evidencia que las categorías son tan imprescindibles como el espacio y el tiempo en el conocimiento empírico de las cosas. La nuda presentación intuitiva ajena y contraria a las condiciones a priori de la síntesis del entendimiento no podría

[262] KrV, B 133 sq. [263] KrV, B 135.
[264] KrV, A 89 91/B 121-123; véase pp. 272 sqq [265] KrV, A 91/B 123.

tampoco integrarse en la unidad del espacio y el tiempo, pues ésta, como sabemos, tiene que poder ser pensada por una sola conciencia autoconsciente. Aunque Kant sigue sosteniendo que la intuición, considerada por sí misma, precede al pensamiento, sostiene ahora que lo múltiple contenido en ella ha de tener una relación necesaria con la identidad de la apercepción[266], y ha de admitir, por lo tanto, que se le someta a la actividad sintética del entendimiento. El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era —dice Kant— que su contenido múltiple se sujeta a las condiciones formales del espacio y el tiempo. El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento (relación no menos necesaria que la otra) dice que »todo lo múltiple de la intuición se sujeta a las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción«[267]. El primer principio rige las representaciones intuitivas en cuanto nos son *dadas*, el segundo las rige en cuanto tienen que poder ser *enlazadas* en una conciencia, »pues sin esto nada puede ser pensado o conocido a través de ellas, por cuanto las representaciones dadas no tendrían en común el acto de la apercepción *yo pienso*, y no estarían recogidas por ese acto en una autoconciencia«[268].

Esta conclusión nos permite establecer, en contra de la duda expresada en el § 13, que todos los objetos que nos hagan presentes nuestras intuiciones tendrán que ajustarse a las referidas condiciones de la unidad de la apercepción, de modo que éstas —que Kant mostrará se encuentran expresadas en las categorías— son a priori aplicables a tales objetos. Pero Kant va más lejos: sólo en virtud de su unificación conforme a estas condiciones de la apercepción, las intuiciones se convierten en presentaciones de objetos; el objeto, en la acepción crítica del término, no es, no puede ser más que el correlato de la actividad unitaria e idéntica que sintetiza conforme a reglas lo múltiple de la intuición; la actividad sintética que logra agrupar la multiplicidad dada en una sola conciencia autoconsciente *constituye* de esta manera el objeto del conocimiento empírico que la intuición así unificada parece entonces *descubrir*. Kant puede decir por esto, con la tradición leibniziana, que »el entendimiento es, hablando en general, la facultad de los conocimientos«, aunque rechaza el supuesto que justifica esta fórmula en esa tradición. Cuando Baumgarten escribe que la facultad cognoscitiva es lo mismo que el entendimiento en sentido amplio[269], implica naturalmente que

[266] »Aquella representación que puede ser dada antes de todo pensar se llama *intuición*« (KrV, B 132).
[267] KrV, B 136. [268] KrV, B 137.
[269] Baumgarten, *Metaphysica*, § 519 (Ak., xv, 9).

la sensibilidad o facultad cognoscitiva inferior, aptitud para conocer oscuramente, no es más que una forma degradada de la facultad cognoscitiva superior o entendimiento en sentido estricto, aptitud para conocer distintamente[270]. Pero cuando Kant aquí en el § 17 adopta esta equiparación del entendimiento con la facultad de conocer, a la vez que mantiene el distingo esencial entre él y la sensibilidad, implica con ello obviamente que esta última no es por sí misma propiamente una facultad cognoscitiva, que llega a serlo tan sólo cuando opera combinada con aquél. La pura receptividad pasiva no es capaz de dar conocimientos. Estos "consisten en la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto"[271]. Pero sólo la síntesis de las representaciones según una regla ajustada a las condiciones de la unidad de la autoconciencia puede conferirles tal referencia a un objeto. Pues el objeto "es aquello en cuyo concepto está *unificado* lo múltiple de una intuición dada«[272]. Como toda unificación de representaciones presupone unidad de la conciencia en el acto de operar la síntesis de aquéllas, »la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por ende, su validez objetiva, y en consecuencia que se conviertan en conocimientos«[273]. Kant recalca expresamente que el objeto a que las representaciones son referidas en virtud de la actividad sintética consciente de su propia unidad no es meramente *descubierto* por tal actividad, sino que es *constituido* por ella: »La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento, condición que no sólo requiero yo mismo para conocer un objeto, sino a la cual tiene que sujetarse cada intuición para *convertirse* en objeto para mí, pues de otro modo, y sin esa síntesis, lo múltiple no se unificaría en una conciencia«[274].

Los dos últimos párrafos del § 17, reiteran y aclaran lo expresado en el párrafo final del § 16. El principio de la unidad necesaria de la apercepción, aunque hace de la unidad sintética una condición de

[270] Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, § 520 (Ak., xv, 9); § 402 (Ak., xvii, 111); § 624 (Ak., xv, 34).
[271] KrV, B 137. [272] *Ibid.* [273] *Ibid.*
[274] KrV, B 138. Inmediatamente antes de este pasaje, Kant escribe: »Así la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no constituye de por sí un conocimiento; da sólo lo múltiple de la intuición a priori para un conocimiento posible Pero para conocer algo en el espacio, por ejemplo una línea, tengo que *trazarla*, y producir así sintéticamente un enlace determinado de lo múltiple dado, de modo que la unidad de este acto es a la vez la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea); gracias a esto llega a conocerse un objeto (un espacio determinado)« (B 137-138). Este pasaje, además de ayudarnos a aclarar las ideas que hemos estado explicando, expresa que la sensibilidad por sí sola no proporciona conocimientos y establece además que la representación del espacio está referida necesariamente a la apercepción.

todo el pensar, es él mismo un principio analítico, ya que dice únicamente que todas mis representaciones en cualquier intuición dada tienen que estar sometidas a la condición requerida para que las atribuya como *mis* representaciones a un mismo yo idéntico y pueda así abarcarlas, enlazadas sintéticamente en una apercepción, bajo la expresión universal *yo pienso*. Este principio no rige empero para todo entendimiento posible en general, sino, como decíamos, sólo para el entendimiento finito, es decir, para aquél cuya apercepción pura no suministra por sí sola, en la representación *yo existo*, una multiplicidad representable. Kant contrasta aquí y en otros pasajes de su obra el entendimiento humano, que sólo puede obtener el contenido vario de sus representaciones en cuanto está expuesto a la afección sensible, con la idea de un entendimiento puramente activo, que en ejercicio de su espontaneidad se da a sí mismo un contenido. Creo, eso sí, que Kant apela a esta idea ante todo porque ella era familiar a la filosofía tradicional, y no porque permita esclarecer la naturaleza del entendimiento humano. Esta tiene más bien que hacerse inteligible de suyo, por su claridad intrínseca, pues las conclusiones de Kant nos impiden concebirla como imagen opaca y desdibujada de un entendimiento superior que resplandeciera por sí mismo. No podemos formarnos la más remota idea de lo que sería tal entendimiento ni figurarnos cómo podría ser posible[275]. El contraste entre nuestro entendimiento que sólo piensa y este inconcebible entendimiento intuitivo tiene pues sobre todo un significado histórico —pero de incalculable importancia. Marca la ruptura con una tradición milenaria que, postulando la homogeneidad última del entendimiento divino y el humano, proponía a éste como meta la asimilación a aquél. El principio primero y fundamental del uso del entendimiento humano, en que se funda luego la validez objetiva de sus conceptos puros a priori o categorías, no tiene aplicación a un entendimiento intuitivo ni éste tiene ningún empleo que dar a tales categorías. Estas, que son la base y la norma de la verdad que puede conocer el hombre, no desempeñan ningún papel en la constitución de la verdad como pudiera conocerla Dios. La ciencia humana no tiene, no puede tener nada que ver con la sabiduría divina —una conclusión que bien puede sumirnos en una melancolía irremediable, o curarnos de una vez por todas de la nostalgia de lo que no sólo no se puede alcanzar, sino tampoco se puede siquiera pensar como una meta para nosotros. La filosofía de Kant ha tenido el primer efecto, y puede atribuírsele en parte a su influjo ese desconsuelo que embarga a tantos espíritus distinguidos en el siglo XIX. Pero bien entendida, debiera tener el segundo, en cuanto deslinda clara y fundadamente lo dable y practicable, y concibe a la idea de Dios como una idea rectora de nuestro pensamiento mismo, producida soberanamente por él[276].

[275] KrV, B 139. Cf. KrV, B 307; A 256/B 312; A 277 sq./B 333 sq. En la Conclusión de los *Prolegómenos*, Kant escribe: »No tengo ningún concepto de un entendimiento que no sea como el mío, esto es, que no sea tal que tengan que dársele intuiciones a través de los sentidos y se ocupe en someterlas a reglas de la unidad de la conciencia« (Ak., IV, 355).

EL § 18

Hasta aquí la Deducción de 1787 no ha hecho sino repetir en forma más concisa y ordenada las ideas centrales de la argumentación de 1781. El conocimiento de los §§ 15-17 es, sin duda, muy útil y casi imprescindible para entender la intención y alcance del texto de la primera edición; pero éste conserva su vigencia, y debemos recurrir a él para conocer, por ejemplo, la fundamentación de la tesis que dice que todo enlace procede de la espontaneidad de la mente, o la explicación de las razones que justifican la reforma de la noción de objeto. Con los §§ 18 y 19, en cambio, entramos en un terreno nuevo. Se trata aquí de aclarar por fin lo que en 1781 había quedado tan oscuro, a saber, que la argumentación desarrollada acerca de los principios de la posibilidad de la experiencia funda efectivamente la validez objetiva de las categorías, esto es, de aquellos conceptos de las funciones sintéticas del entendimiento que Kant ha inventariado en el § 10 utilizando como »hilo conductor« la tabla de las formas del juicio. Hasta ahora se ha mostrado que la unificación de la multiplicidad sensible en una conciencia autoconsciente supone la posibilidad de sintetizarla según ciertas reglas; pero no se ha evidenciado la conexión entre esas reglas y las citadas categorías. Esto es lo que Kant quiere poner de manifiesto apelando a la nueva definición del juicio anunciada en el prólogo de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786)[277].

El § 18 explica el concepto de »unidad objetiva de la autoconciencia«, utilizado luego en el § 19 para la nueva definición del juicio. Este concepto, y su diferencia con el de »unidad subjetiva« o »empírica« de la conciencia, se entenderán mejor si los ponemos en relación con el distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia introducido por Kant en los *Prolegómenos*. Kant recurrió a este distingo en su intento de hacer comprensible la necesaria intervención de las categorías en la construcción de la experiencia, sin tener que pasar por los difíciles argumentos de la Deducción[278].

[276] Véase, más adelante, p. 539.

[277] Ak., IV, 475 n; citado arriba, p. 267 n.

[278] Para el distingo hay antecedentes en Tetens, quien dice que »el juicio de sensación *(Empfindungsurteil)* es un *puro* juicio de sensación..., si no contiene

Según lo expresado en los *Prolegómenos,* aunque todos los juicios de experiencia son empíricos, »esto es, tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos«[279], no todos los juicios empíricos son juicios de experiencia. Los juicios empíricos son primeramente meros »juicios de percepción«, que consisten sólo en el enlace lógico de las percepciones en la mente. Tal enlace tiene un carácter únicamente subjetivo, vale sólo para el sujeto pensante en el instante mismo en que lo efectúa. Posteriormente *—nur hinten nach—* les conferimos una nueva referencia, la referencia al objeto, pretendiendo que el enlace valga en todo tiempo y para todo el mundo. Kant insiste aquí, como en la *Crítica,* en que la objetividad del juicio no le viene de que exprese un conocimiento inmediato del objeto (no mediado por la intuición sensible)[280], sino de la validez universal del enlace en él establecido. La *Crítica* nos ha enseñado cuál es el fundamento de esa validez universal: los enlaces que subordinan la multiplicidad sensible a las condiciones de la unidad de la apercepción valen necesariamente en todo momento para toda conciencia autoconsciente; la validez universal para mí y para todos es propiamente el sentido del enlace, pues se trata, como sabemos, de integrar el material enlazado en la unidad de una posible conciencia única, de asegurar su compatibilidad con los demás contenidos de esa conciencia; el objeto del conocimiento empírico no es otra cosa, en la concepción crítica, que el correlato de esa unidad, y se lo constituye como tal en el acto de unificar en ella las presentaciones sensoriales; de ahí que, como dicen los *Prolegómenos,* »la validez objetiva y la validez universal necesaria (para todos) son conceptos intercambiables«[281]. Kant propone que descompongamos la experiencia para ver lo que contiene »este producto de los sentidos y del entendimiento« y saber así cómo es posible el juicio de experiencia. »En la base está la intuición, de que soy consciente, es decir, la percepción[282] (perceptio), que pertenece puramente a los sentidos. Pero además interviene en ella el acto de juzgar (que compete exclusivamente al entendimiento). Este juzgar puede ser de dos clases: primero, en cuanto me limito a comparar las percepciones enlazándolas en una conciencia de mi estado, y segundo, en cuanto las enlazo en una conciencia en general. El primer juicio es un mero juicio de percepción y tiene como tal sólo validez subjetiva, es sólo un enlace de las percepciones en mi estado mental, sin referencia al objeto ... Tiene que intervenir otro juicio enteramente diferente antes de que la percepción pueda convertirse en experiencia. La intuición dada tiene que subsumirse bajo un concepto que determine la forma del juicio en general con respecto a la intuición, que enlace la conciencia empírica de ésta última en una conciencia en general y así procure validez universal a los juicios empíricos; tal concepto es un concepto puro a priori del entendimiento que no hace sino determinarle a una intuición el modo general como puede servir para juzgar«[283]. A la luz de estas explicaciones es fácil comprender el distingo entre la unidad objetiva y la unidad subjetiva de la conciencia. Esta resulta de la asociación casual de las representaciones que juntas determinan mi estado mental actual; aquélla es en cambio la unidad de una conciencia en general, de una autoconciencia universal posible, constituida por el enlace de la multiplicidad sensible conforme a los conceptos puros del entendimiento o categorías.

La exposición de los *Prolegómenos* acerca de los juicios de percepción y los juicios de experiencia puede dar lugar con todo a gravísimos malentendidos, si no se toma la precaución de precisar mejor

---

más que una mera *relación* de dos o más impresiones actualmente sentidas y su percepción«, y añade luego: »¿Son los juicios de sensación... a la vez juicios *objetivamente verdaderos,* es decir, *corresponde realmente* a los objetos la constitución *sentida* en ellos, con todas las consecuencias y efectos que de ésta se desprenden?« (*Philosophische Versuche...,* Berlin 1913, I, 434, 436). Ya Wolff señalaba que una representación onírica, carente de estabilidad y de toda razón (en lo que atañe a su contenido objetivo), puede ser objeto de un juicio singular, que podrá poseer verdad lógica por un instante al menos, aunque carecerá de verdad trascendental (*Ontología,* § 499, ed. Ecole, p. 385 sq.; cf. § 493, pp. 379 sqq.). Wolff añade que es imposible formular juicios universales acerca de cosas que carecen de verdad trascendental (sobre este concepto, cf. *Ontologia,* § 495, p. 383 y KrV, A 146/B 185). Ello nos recuerda la interpretación que da Tetens a la pregunta, recién citada, sobre la validez objetiva de los juicios de sensación: »Su significado original es éste: ¿Es su constitución presentemente sentida la misma que corresponde a otros objetos, en quienes la hemos sentido como la misma? Y esta pregunta puede responderse afirmativamente con confianza, sólo si estamos seguros de que la impresión actual nace del objeto bajo las mismas circunstancias en que ha surgido en los demás casos, esto es, cuando sabemos que todos los requisitos de la sensación son los mismos que en otros casos«. (*Philos. Versuche...,* I, 436). La expresión »juicio de experiencia«, que Tetens no emplea para designar estos juicios validados objetivamente, se encuentra, en cambio, en el Compendio de Lógica de Meier (*Auszug...,* § 323, Ak., XVI, 678). Las reflexiones 3145 y 3146, escritas al margen de este texto de Meier, introducen expresamente el distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia (Ak., XVI, 678 sq.).

[279] *Prolegómenos,* § 18 (Ak., IV, 297).

[280] Textos como éste inducen a confusión y tal vez Kant mismo se ha dejado confundir en este punto. En rigor no cabe ver en la intuición sensible una especie de intermediario que separa al conocimiento de su objeto, pues llamamos intuición precisamente al conocimiento inmediato, directo del objeto. La intuición sensible, claro está, aprehende directamente sólo al objeto sensible, construido por la actividad sintética del entendimiento con lo múltiple que ofrece la sensibilidad. Pero como el objeto sensible es el único que podemos conocer, no tiene sentido cuestionar la inmediatez con que conocemos el objeto propio de nuestro conocimiento.

[281] *Prolegómenos,* § 19 (Ak., IV, 298).

[282] *Wahrnehmung.*

[283] *Prolegómenos,* § 20 (Ak., IV, 300).

su alcance. En rigor, no puede admitirse en la doctrina de Kant la noción de un mero »juicio de percepción«, consistente en un »enlace lógico de las percepciones«, no ajustado a las categorías. Desde luego, si hubiese *juicios*, enlaces *lógicos* de representaciones, que no envolviesen la intervención de las funciones de síntesis cuya regla está concebida en las categorías, no sería posible establecer, como pretende Kant, el *inventario de estas últimas atendiendo a una clasificación general* de los juicios. Dicha clasificación general tendría que aplicarse también a los juicios de percepción, y no se ve qué conexión pudiera haber entre los tipos de estos juicios y el sistema de las categorías. Pero además, la aseveración de que puede haber un enlace de representaciones que anteceda a la síntesis de las mismas operada por la espontaneidad del entendimiento regulada por las categorías, se opone a la premisa inicial de la Deducción, según la cual todo enlace de representaciones procede de esa espontaneidad, y mina las bases de la argumentación desarrollada en los §§ 15 a 17 del texto de 1787 para justificar la necesidad de ese enlace como condición de la autoconciencia. Si »todos nuestros juicios son primero puros juicios de percepción« no se entiende bien por qué ni para qué hemos de darles después *(hinten nach)* una referencia al objeto. Sabemos que esta referencia no puede fundarse en el objeto mismo, pues es más bien el acto de establecerla el que ha de constituirlo como tal. Según las dos versiones de la Deducción, este acto constitutivo del objeto, que refiere a él las representaciones sensibles al enlazarlas según reglas, es necesario para que yo sepa de mí, lo cual a su vez es necesario para que en general me dé cuenta de algo. *Pero si hubiera »juicios de percepción« que estableciesen un* »enlace lógico de las percepciones en un sujeto pensante«[284] *antes* de la síntesis que las refiere al objeto, no se entiende la necesidad de esta última, ya que el sujeto pensante se habría constituido sin ella. Ahora bien, si la síntesis carece de necesidad, carece también de verdad, y viene a ser una combinación injustificada de las representaciones según unas reglas que debemos calificar de arbitrarias, pues no resultan impuestas por una intuición intelectual del objeto en sí mismo, pero tampoco son exigidas para la posibilidad de la autoconciencia. Se comprende pues que Kant nunca más se haya valido de la expresión »juicios de percepción«, desautorizándola tácitamente con su nueva definición del juicio.

Hay, no obstante, una verdad que el distingo y la exposición de los *Prolegómenos* innegablemente expresan, aunque en forma inadecuada y propicia a los malentendidos. La experiencia es un saber en vías de constituirse y en el proceso de su constitución se le incorporan todo el tiempo percepciones nuevas que van siendo enlazadas, conforme a las categorías, entre sí y con el cuerpo de las ya conocidas. Este enlace de las percepciones les confiere su referencia al objeto; por esta vía vamos conociéndolo, es decir, determinándolo. Es claro que las percepciones pueden y suelen pasar por una fase en que ya son conscientes, pero aún no están debidamente enlazadas, ni determinado su objeto, en que aún no se ha fijado por así decir el lugar que les corresponde en el sistema de la experiencia. En cierto modo, todas nuestras representaciones están a medias en esta fase, pues nunca se acaba de completar el enlace categorial de una de ellas con todas las otras, nunca se llega a conocer adecuadamente el objeto que nos hacen presente. Pero no todas están en el mismo grado ni bajo todos los respectos en esa fase. Si despierto sobresaltado por un resplandor y un estallido, la coincidencia de estas representaciones en mi conciencia, que precede por un instante al reconocimiento de ambas como manifestaciones de un tiro de cañón disparado bajo mi ventana, puede con justicia describirse como una mera unidad subjetiva entre ellas, y contrastarse con la unidad objetiva que establece el juicio que las refiere al disparo del cañón (el cual las enlaza entre ellas y con otras muchas, basadas en mi experiencia anterior, como la imagen del cañón mismo, que espero ver si me asomo a la ventana cuando aún no he escuchado el ruido que haría al alejarse, o la de los destrozos causados por el disparo, cuyas huellas tendría que poder encontrar no demasiado lejos de donde estoy). Pero es extraviado describir a esa unidad subjetiva como un juicio, y no como una unidad que precede al juicio; y es enteramente *contrario a la enseñanza de Kant sostener que esa unidad subjetiva pue*de reunir todas las representaciones de una conciencia al margen de la unidad objetiva, o que esta última puede faltar por completo entre los contenidos de una conciencia que sabe de sí. La unidad que estamos llamando objetiva es precisamente aquella forma de unidad —introducida por la síntesis con arreglo a las categorías— que tiene que poderse establecer entre mis representaciones para que sean representaciones mías; y aunque la posibilidad de la autoconciencia requiere sólo que esta unidad sea posible, la actualización de la autoconciencia supone el establecimiento a lo menos parcial de esa unidad. Como expone Kant en el pasaje titulado »Refutación del idealismo«[285], sólo puedo saber actualmente de mí, tomar conciencia de mis estados como míos, en cuanto me enfrento a cosas distintas de mí a que la síntesis categorial refiere mis representaciones. La unidad subjetiva o »mero enlace de las percepciones en mi estado mental, sin referencia al objeto« presupone pues la unidad objetiva, de

[284] *Prolegómenos*, § 18 (Ak., IV 298, líneas 4-5).

[285] KrV. B 274-279.

otras, ya que no de las mismas; la libre asociación de ideas sólo puede prosperar, por decirlo así, en los intersticios de la urdimbre categorial de la conciencia, pero no sería posible sin ésta; la síntesis a priori no sólo es la condición de toda síntesis a posteriori sino aun de esa simple yuxtaposición de las representaciones que precede a su enlace[286]. La unidad objetiva de la conciencia, entendida como la completa integración actual de todas las representaciones en una sola conciencia, es la meta a que tiende el progreso de la experiencia sin alcanzarla jamás; pero la misma unidad objetiva, entendida como el esquema todavía abstracto de esa integración, el proyecto de la experiencia posible, es la idea de esa meta, que como tal debe acompañar y orientar todas las fases de su realización. En el primer sentido es legítimo decir con los *Prolegómenos* que el enlace puramente subjetivo de las percepciones viene antes que su enlace objetivo; pero en el segundo, debemos insistir con la *Crítica* en la aprioridad de la unidad objetiva de la conciencia que precede y funda su unidad empírica. Más aún, creo que hasta a los ejemplos más extremos de representaciones unidas —es decir, yuxtapuestas— de un modo puramente subjetivo, como el resplandor y el estallido que aducíamos arriba, no puede faltarles alguna determinación categorial, como una apreciación aunque sea imprecisa de su intensidad, de su distancia mutua y respecto del sujeto, etc. Si las representaciones no estuviesen así engarzadas *ab initio* a lo menos precariamente en la unidad objetiva de la conciencia, sería incomprensible que pudiesen, sin base alguna, llegar a incorporársele después

EL § 19

Con los antecedentes expuestos podemos abordar la nueva definición del juicio propuesta por Kant en el § 19. Dice no haberse sentido nunca satisfecho con la definición que los lógicos dan al juicio en general; según ella el juicio es la representación de una relación entre dos conceptos. Esta definición tiene el defecto de aplicarse sólo a los juicios categóricos, pero no a los juicios hipotéticos y disyuntivos, que establecen una relación no entre conceptos, sino entre otros juicios. Pero tiene además, según Kant, el defecto más grave de que no determina en qué consiste la relación aludida[287]. Ambos defectos se corrigen en la nueva definición kantiana El juicio no se considera ahora como un enlace entre puros conceptos, sino, más generalmente, como un enlace de representaciones[288] La nota varias veces mencionada del Prólogo a los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* adelantaba ya cuál era, en opinión de Kant, el sentido de este enlace; el juicio, se dice allí, es un acto »por el cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto«[289]. Después de nuestro estudio de la Deducción de 1781 y las páginas iniciales del texto de 1787 sabemos cómo esto es posible. Si juicio se llama el acto así descrito, es natural que Kant defina el juicio aquí en el § 19 como el modo de reducir representaciones dadas a la unidad *objetiva* de la apercepción[290]. Juicio es pues todo acto de referir una multiplicidad de representaciones a la unidad posible de una conciencia universal, y todo juicio cumple o pretende cumplir este papel Tal es según Kant el significado de la cópula »es«. Al afirmar que tal cosa *es* de tal manera no estaríamos sosteniendo, pues, que subsiste así independientemente de toda conciencia, sino más bien, que las determinaciones que le atribuimos debe asignárselas cualquier conciencia (humana), pues le competen en su calidad de objeto de una conciencia universal (sujeta a las condiciones de nuestra sensibilidad y entendimiento) y no dependen de las circunstancias contingentes peculiares del estado momentáneo de tal o cual conciencia indi-

[286] Encuentro este concepto de una *simple yuxtaposición* en un pasaje de la R. 4681, que describe, me parece, en forma más adecuada que los *Prolegómenos* aquella situación a que Kant ha querido hacer justicia con su distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia: »Todos los enlaces son hechos por la mente y la mente sólo enlaza objetivamente aquello que es determinado con necesidad desde el correlato de ella; en otro caso las representaciones están yuxtapuestas *(zusammengestellt)* pero no enlazadas *(verknüpft)*, en la percepción, pero no en el concepto«. (Ak., XVII, 668).

[287] Esta crítica no es enteramente justa En el Compendio de Lógica que el propio Kant usaba en sus lecciones, Meier define el juicio como la »representación de una relación lógica entre algunos conceptos«, pero determina además en que consisten las tales relaciones lógicas: »Conceptos atribuibles unos a otros *concuerdan entre sí;* aquellos que no pueden atribuirse unos a otros, *se oponen entre ellos* o *están en conflicto* (repugnare). La concordancia o el conflicto de varios conceptos son *las relaciones lógicas de los conceptos*«. (Meier, *Auszug...*, § 292; Ak., XVI, 621, no está demás recordar que para Meier, *conceptos* son todas las representaciones de un ente capaz de pensar —*Ibid.*, § 249, Ak., XVI, 533). Cf. R. 3037, 3044, 3049 (Ak., XVI, 627, 629, 632).

[288] »Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto« (*Lógica*, § 18, Ak., IX, 101).

[289] Ak., IV, 475 n.

[290] En vez de *representaciones dadas* dice Kant *conocimientos dados;* pero es claro que una representación se vuelve conocimiento (o sea, representación referida a un objeto) en virtud precisamente del acto de juicio Cf R 3051: »La representación del modo cómo diversos conceptos como tales pertenecen a una conciencia en general (no meramente mía) es el juicio«. R. 3052: »Iudicium est repraesentatio unitatis objectivae (en el conocimiento de un objeto) in conscientia variorum conceptuum. La unidad objetiva de la conciencia es universalmente válida y necesaria« R. 3055: »Juicio· la representación del modo cómo diversos conceptos pertenecen a una conciencia *objetivamente** (para todos). — *Esto es, para constituir el conocimiento de un objeto«. (Ak., XVI, 633, 634).

vidual. Con el distingo entre la unidad objetiva de la conciencia, establecida por los actos de juicio que dicen como las cosas son, y la unidad subjetiva que resulta de la coincidencia casual de las representaciones en la percepción, la memoria o la fantasía, el idealismo trascendental de Kant puede salvar airosamente el escollo que amenazaba al idealismo tradicional de corte subjetivista. El distingo entre el sueño y la vigilia, lo »real« y lo »fantástico«, que cada hombre sabe hacer siempre en general y en principio, se tornaba inexplicable e insostenible en el marco del idealismo subjetivo. El idealismo trascendental en cambio restablece su legítimo significado sin necesidad de apelar a una objetividad ajena a toda conciencia —de la que no se sabría cómo ésta la puede alcanzar—; o a una conciencia trascendente sobrehumana, testigo sempiterno del acontecer universal —de cuya mera posibilidad no podemos formarnos una idea. La situación real revelada por las representaciones es aquélla a que son referidas por el acto que las enlaza conforme a las condiciones de la unidad objetiva de la conciencia; tal situación, por definición, subsiste para una conciencia en general, y por lo mismo, también para cada conciencia. »La diferencia... entre verdad y sueño —escribe Kant— no depende de la naturaleza de las representaciones que son referidas a los objetos, pues ésta es la misma en ambos casos, sino del enlace de ellas según esas reglas que determinan la conexión de las representaciones en el concepto de un objeto, y en qué medida éstas pueden o no coexistir en una experiencia«[291]. »Pues la verdad consiste únicamente en la conexión cabal de las representaciones conforme a las leyes del entendimiento. En ello reside toda su diferencia del sueño. No en que las imágenes subsistan por sí mismas separadas de la mente«[292]. Como en el texto de Heráclito, escrito en la alborada del pensamiento filosófico, el sueño se opone a la vigilia como lo privado a lo público y común[293]; lo objetivo opuesto a lo meramente subjetivo coincide con lo intersubjetivo. La originalidad de Kant reside en que fundamenta la intersubjetividad de lo objetivo sin salir de los límites de la subjetividad individual de la conciencia que filosofa: las condiciones requeridas para la unidad de sus propias representaciones, para que el *yo pienso* pueda acompañarlas a todas y así ella misma pueda constituirse como tal, cimientan la posibilidad de una experiencia compartida con otras conciencias, que concuerden con ella en su estructura formal.

En el § 19 y en los *Prolegómenos* Kant hace presente que el acto de juicio que refiere las representaciones a la unidad necesaria de la conciencia no establece por ello un enlace necesario entre esas representaciones, no es por tanto forzosamente lo que llamamos un juicio apodíctico. El juicio no quiere decir que las representaciones enlazadas por él »*pertenecen necesariamente la una a la otra* en la intuición empírica, sino que se pertenecen la una a la otra en la síntesis de las intuiciones *mediante la unidad necesaria* de la apercepción, es decir, según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en cuanto pueden transformarse en conocimiento, principios que derivan todos del principio de la unidad trascendental de la apercepción«[294]. En una nota del § 22 de los *Prolegómenos* Kant aclara más estas ideas: »¿Cómo se aviene esta proposición de que los juicios de experiencia deben contener necesidad en la síntesis de las percepciones con mi proposición tantas veces recalcada de que la experiencia, como conocimiento a posteriori, sólo puede dar juicios contingentes? Cuando digo que la experiencia me enseña algo, me refiero solamente a la percepción que ella contiene, por ejemplo, que a la iluminación de la piedra por el sol sigue siempre su calentamiento, y en este sentido el juicio de experiencia es contingente en todos los casos. Que este calentamiento resulta necesariamente de la iluminación por el sol está dicho, sin duda, en el juicio de experiencia (gracias al concepto de causa); pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino al revés, la experiencia misma es generada en virtud del agregado de este concepto del entendimiento (la causa) a la percepción«[295]. No obstante, parece obvio que en una experiencia cabalmente constituida, en que todas las representaciones estuviesen mutuamente enlazadas en la unidad objetiva de la conciencia, sus enlaces tendrían que ser todos necesarios y los juicios que los expresasen serían apodícticos. Tal vez por esto Kant ha dicho que la diferencia entre lo necesario y lo simplemente existente no tendría sentido para un entendimiento intuitivo[296], esto es, para uno capaz de conocer la verdad de golpe, en vez de tener que conquistarla en un proceso. Pero esta idea de la experiencia cabalmente constituida no es una meta que nuestra ciencia pueda alcanzar, sino a lo sumo una norma que sirve para guiar sus pasos. La experiencia efectiva, socavada por todas partes por la incertidumbre de lo aún indeterminado, no es saber de lo necesario, sino de lo contingente, y sus juicios, que si fueran apodícticos serían definitivos, porque no lo son, son revisables a perpetuidad. La sensibilidad o pasividad de la mente, fuente inagotable de nuevos materiales para el conocimiento empírico, es por lo mismo un impedimento insalvable para su fijación final. Perpetuamente inestable porque en crecimiento perpetuo, nuestra experiencia se mueve entre los dos polos de la mera

[291] *Prolegómenos*, Nota III al § 13, Ak., IV, 290. [292] R. 5642, Ak., XVIII, 280.
[293] Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Heráclito, Frg. 89 (Diels, *Fragmente*, I 171).

[294] KrV, B 142. [295] Ak., IV, 305 n. [296] KU, § 76, Ak., V, 401 sq.

unidad subjetiva de las representaciones y su cabal unidad objetiva, límites abstractos e irreales ambos, concebidos para mejor comprender el proceso concreto que constituye la vida efectiva del conocimiento.

EL § 20

Kant puede ahora hacer el balance de los resultados obtenidos y fundamentar con gran brevedad la tesis capital de la Deducción: »Todas las intuiciones sensibles están sujetas a las categorías, que son las condiciones bajo las cuales únicamente puede lo múltiple de las intuiciones sensibles reunirse en una conciencia«. No comentaremos de nuevo las tesis que Kant aquí recoge. En los §§ 15 al 17 ha podido establecerse que »lo múltiple dado en una intuición sensible pertenece necesariamente a la unidad sintética originaria de la apercepción, porque sólo en virtud de ella es posible la *unidad* de la intuición«. Los §§ 18 y 19 explican cómo »aquel acto del entendimiento mediante el cual lo múltiple de las representaciones dadas (ya sean intuiciones o conceptos) es sometido a una apercepción en general, es la función lógica de los juicios«. De estas dos premisas se concluye sin más que »todo lo múltiple, en cuanto está dado en una intuición empírica unitaria, está determinado con respecto a una de las funciones lógicas de juzgar, por la cual es referido a una conciencia en general«[297]. Pero el § 10 nos había enseñado que »la misma función que confiere unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da unidad a la pura síntesis de distintas representaciones en una *intuición*«, y que esta función concebida en toda su universalidad se llama concepto puro del entendimiento o categoría[298]. Por eso el § 20 prosigue: »Ahora bien, las *categorías* no son otra cosa que justamente estas funciones de juzgar, en cuanto lo múltiple de una intuición dada es determinado con respecto a ellas«. Y concluye: »En consecuencia lo múltiple de una intuición dada está sujeto también necesariamente a las categorías«[299].

Este § 20 nos muestra claramente cómo, gracias a la nueva definición del juicio (§ 19), la argumentación que los §§ 15 al 17 retoman de la primera edición queda referida propia e inequívocamente a las categorías identificadas con las funciones del juicio en la »deducción metafísica« (§ 10). Queda transferida así a esta deducción metafísica la tarea de determinar cuántas y cuáles son estas categorías cuya necesaria intervención en la constitución de la experiencia ha quedado demostrada en general. Más adelante comentaremos en detalle la forma cómo se cumple esa tarea.

[297] Este pasaje y las dos citas anteriores aparecen en KrV, B 143.
[298] KrV, A 79/B 105. [299] KrV, B 143.

EL § 21

Hasta aquí Kant ha mostrado que »lo múltiple contenido en una intuición que llamo mía es representado, en virtud de la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la unidad *necesaria* de la autoconciencia« Con ello queda establecido que »la conciencia empírica de lo múltiple dado en una intuición unitaria está sujeto a una autoconciencia pura a priori del mismo modo como la intuición empírica está sujeta a una intuición sensible pura, que también tiene lugar a priori«[300]. La Deducción de 1781 no ha llegado más lejos. Pero ahora Kant escribe que ello no constituye más que »el comienzo de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento«, y que el propósito de tal deducción sólo se habrá alcanzado cuando más adelante, en el § 26, se muestre, atendiendo al modo como la intuición empírica es dada en la sensibilidad, que la unidad de dicha intuición empírica es la misma que la categoría, según el § 20, prescribe a lo múltiple de una intuición en general. Sólo así, dice Kant, quedará explicada la validez a priori de las categorías respecto de todos los objetos de nuestros sentidos No creo que sea útil discutir si el paso anunciado para el § 26 realmente significa un avance sobre lo alcanzado en el § 20, de modo que este último no ofrecería más que »el comienzo de una deducción«, o si la aplicación a la intuición empírica efectiva del hombre de los principios allí establecidos resulta inevitable después que se ha demostrado su validez para una intuición sensible en general. Más interesante me parece comentar tres observaciones de gran importancia contenidas en este § 21, es-

[300] KrV, B 144. Aquí, como en otros pasajes, Kant contrasta la *intuición empírica*, cuya condición son espacio y tiempo, con la *conciencia empírica*, que supone además la intervención de una síntesis presidida por las categorías Así al comienzo del § 17 decía que el principio supremo de la posibilidad de toda intuición en su relación con la sensibilidad es que todo lo múltiple de la misma está sujeto a las condiciones formales del espacio y el tiempo; mientras el principio supremo de la posibilidad de toda intuición en su relación con el entendimiento es que lo múltiple de ella está sujeto a las condiciones de la unidad de la apercepción »Al primer principio —agregaba— se someten todas las múltiples representaciones de la intuición en cuanto nos son *dadas*, al segundo en cuanto tienen que poder ser *enlazadas* en una conciencia« (B 136 sq.). Atribuyo a este contraste entre intuición y conciencia, al que aludíamos ya en la p. 275, un valor metódico o propiamente didáctico, útil para el análisis de las diversas condiciones del conocimiento Pero no hay que perder de vista en ningún caso que si nuestras intuiciones no poseyesen una referencia necesaria a una conciencia empírica *posible* y fuese totalmente imposible tomar conciencia de ellas, *esto querría decir que no existirían en absoluto* (A 117 n.).

pecie de intermedio entre la deducción de las categorías para una sensibilidad en general y el examen de su aplicabilidad a los objetos espacio-temporales del conocimiento sensible humano.

Ante todo, dice Kant que en lo que lleva expuesto ha hecho abstracción del modo como lo múltiple es dado a la intuición empírica, atendiendo sólo a la unidad que sobreviene a la intuición gracias a la categoría y por obra del entendimiento, y explica que ha tenido que proceder así »por cuanto las categorías surgen independientemente de la sensibilidad en el puro entendimiento«[301]. Parece raro que Kant diga que por esta razón *tiene que* abstraer *(abstrahieren muss)* aun de las modalidades propias de la sensibilidad humana. En todo caso es legítimo decir que ella, si es válida, *le permite* operar esa abstracción; o incluso que el hecho mismo de haber podido operarla, desarrollando sus razonamientos para el caso no especificado de una sensibilidad »en general« *(überhaupt)*, prueba la validez de esa razón, prueba que efectivamente los conceptos puros del entendimiento no dependen de la sensibilidad, aunque sólo con la colaboración de ésta puedan servir al conocimiento. La independencia de las categorías respecto de la sensibilidad tiene máxima importancia en el pensamiento de Kant, pues sólo gracias a ella resulta aceptable el empleo de las categorías, propugnado por él, para *pensar* —aunque sin *conocer*— los entes suprasensibles[302]. Podría pensarse que la independencia aquí defendida, en virtud de la cual las categorías no sólo son a priori, esto es, independientes de los datos de los sentidos, sino además ajenas a los principios a priori de la sensibilidad humana, condiciones universales de nuestra experiencia (espacio y tiempo), contradice algunas enseñanzas de la Deducción de 1781. En ella Kant sostenía, según se recordará, que es imposible que un concepto sea engendrado a priori y se refiera a un objeto, a menos que pertenezca a la idea de una experiencia posible o conste de elementos de una experiencia posible[303]; y agregaba que los elementos de todas las representaciones a priori, aunque se tratase de ficciones arbitrarias y absurdas, tienen que contener siempre las condiciones puras a priori de una experiencia posible y de un objeto de la misma, »pues de otro modo no sólo no se pensaría nada con ellos sino que además no podrían, por falta de datos, ni siquiera surgir en el pensamiento«[304]. Ahora bien, es claro que entre las condiciones puras a priori de todo objeto de una experiencia posible se cuentan, para nosotros, las formas puras del espacio y el tiempo, de modo que parecería, a la luz de estas reflexiones de Kant, que las categorías no pueden carecer de una referencia intrínseca a estas formas. Con todo, la posibilidad de hacer abstracción de las condiciones de nuestra y aun de toda intuición sensible y considerar a las categorías como formas puras vacías del pensamiento, al margen de toda referencia a esas condiciones, es admitida expresamente por Kant ya en la edición de 1781[305].

La segunda observación que queremos comentar se vincula inmediatamente a la anterior. Aunque las categorías surgen en el puro entendimiento y se puede considerarlas y demostrar su validez objetiva hecha abstracción de las condiciones peculiares de la sensibilidad humana, hay una cosa de que no ha podido abstraerse en esta demostración, a saber, »que lo múltiple tiene que ser dado a la intuición ya antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella«[306], de modo que la síntesis categorial sólo puede ejercerse sobre una multiplicidad dada en una intuición *sensible*. Un entendimiento que intuyese por sí mismo, activamente, y no por afección pasiva de una sensibilidad a él asociada, no requeriría categorías para conocer y éstas no tendrían »con respecto a tal conocimiento absolutamente ningún significado«. Las categorías »son reglas sólo para un entendimiento cuya facultad entera consiste en pensar, es decir, en el acto de traer a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple que le es dado de otra parte en la intuición, un entendimiento que, por lo mismo, no conoce nada por sí solo, sino que únicamente enlaza y ordena la materia del conocimiento, la intuición . . .«[307]. Kant termina así de caracterizar la distancia insalvable que separa, según él, el entendimiento humano finito de un posible entendimiento divino, »que no se representara objetos dados, sino por cuya representación los objetos mismos fuesen a la vez dados o producidos«[308]. Si el rasgo

[301] KrV, B 144.
[302] Véase KpV, Ak., v, 49 (líneas 27 28), 136 (líneas 23-25), 141 (líneas 16 19).
[303] Véase p. 282 [304] KrV, A 96.

[305] KrV, A 252: »No hemos podido demostrar arriba que la intuición sensible sea la única intuición posible en general, sino sólo que lo es *para nosotros;* tampoco pudimos demostrar que sea posible otra clase de intuición, y aunque nuestro pensamiento puede hacer abstracción de aquella *(jener)* sensibilidad, sigue en pie la cuestión de si en tal caso no se reduce a ser la mera forma de un concepto, y de si en tal separación conserva todavía un objeto«. No me parece justificado corregir este texto como lo hace la edición de la Academia, que reemplaza *jener* (= *aquella)* por *jeder* (= *toda)* (Ak., IV, 165, línea 5). Es perfectamente comprensible que Kant diga que nuestro entendimiento puede hacer abstracción de *aquella* sensibilidad que condiciona la intuición *para nosotros,* esto es de la sensibilidad específicamente nuestra, cuyos principios son el espacio y el tiempo; tal es en efecto la tesis expuesta en el § 21 de la segunda edición. En cambio, en ese parágrafo se niega expresamente que podamos hacer abstracción de *toda* sensibilidad, y aunque no faltan los textos de Kant que contradicen esta tesis, no creo legítimo aumentarlos rectificando un pasaje que dice otra cosa.
[306] KrV, B 145.
[307] KrV, B 145. Cf. B 135: »Un entendimiento en el cual mediante la autoconciencia estuviera dado a la vez todo lo múltiple, intuiría«.
[308] KrV, B 145.

distintivo de lo que llamamos entendimiento es el pensar y su función propia el ejercicio de la síntesis categorial, el entendimiento divino, que intuye y no discurre, y no tendría »absolutamente ningún empleo« que dar a las categorías[309], se sigue llamando así por una suerte de licencia idiomática, o por mantener una tradición. En todo caso, la afinidad que ésta siempre había supuesto entre el entendimiento finito y el entendimiento infinito ha sido destruida por Kant. Si el entendimiento finito sólo puede conocer su objeto gracias a la sensibilidad que lo libra a la afección pasiva, considerado por sí mismo, hecha abstracción de ésta, no puede servir para conocer nada, y sus principios constitutivos, las categorías, no pueden ser comunes a él y al entendimiento infinito. De la esencia de las categorías es que sean los principios propios de una facultad de conocer menesterosa, incapaz de engendrar por sí misma el contenido de sus representaciones. La sensibilidad que limita el entendimiento humano es a la vez la condición de sus posibilidades; así es como puede limitarlo, justamente en virtud de la dependencia en que sus posibilidades están respecto del contenido que ella pueda entregarles. Esta conclusión tiene una consecuencia de gran significación: aunque las categorías no dependan, según Kant, de las condiciones a priori propias de la sensibilidad humana, están intrínsecamente referidas a las condiciones de una sensibilidad en general. El objeto que conciben, aunque no atado específicamente a los principios del tiempo y del espacio, es en todo caso, un objeto sensible. Pero el objeto del conocimiento sensible en general es siempre un objeto fenoménico, sujeto a las condiciones de la sensibilidad peculiar a que se ofrezca; nunca un ente absoluto o »cosa en sí«, a la cual debemos pensar más bien como el objeto de una intuición intelectual[310]. Por lo tanto, las categorías, aunque son los conceptos de un objeto (sensible) en general, son en principio inaplicables a las cosas en sí[311]. Kant en muchos pasajes

[309] *Contra Eberhard,* Ak., VIII, 216. Transcribo el pasaje en la nota 311.

[310] *Prolegómenos,* § 34, nota (Ak., IV, 316 n.); KrV, A 249; A 252; B 308.

[311] »La apariencia se vuelve objetiva en virtud de que se la subordina a un título de la percepción de sí; de esta suerte las relaciones originarias de la apercepción son las condiciones de la percepción de las relaciones reales en el fenómeno, y justamente en virtud de que se dice que un fenómeno cae bajo ellas, éste es determinado desde lo universal y representado objetivamente, es decir, pensado... *Si intuyésemos intelectualmente no se requeriría ningún título de la aprehensión para representarse un objeto.* En tal caso éste ni siquiera aparecería. Ahora la apariencia tiene que subordinarse a una función en virtud de la cual la mente dispone de ella, y a una condición universal de esa función, pues de otro modo no se encontraría en ella nada universalmente válido«. (R 4677, Ak., XVII, 658; yo subrayo). »Para un verdadero ascenso *real* a otro género de entes, distinto de los que pueden darse en general a los sentidos, aun a los más perfectos, se requeriría otra clase de intuición, que hemos llamado intelectual...; no sólo no necesitaríamos más a las categorías para tal intuición, sino que, si el entendimiento estuviese así constituido, éstas no tendrían absolutamente ninguna aplicación«. (*Contra Eberhard,* Ak., VIII, 216).

reitera esta consecuencia importantísima de su pensamiento[312]. Pero hay otros, aun en la *Crítica,* en que parece olvidarla. Así, en un texto agregado en la misma segunda edición, escribe que »el pensar tomado por sí mismo, es meramente la función lógica, pura espontaneidad del enlace de lo múltiple de una intuición meramente posible«[B13], siéndole enteramente indiferente la clase de intuición, ya fuera ella sensible o intelectual[314]. Y más tarde, en el escrito inconcluso sobre los *Progresos de la metafísica,* que contiene algunas de las formulaciones más acabadas de su filosofía, dice que las categorías »no presuponen ningún género determinado de intuición sino que son sólo formas de pensamiento para el concepto de un objeto de la intuición en general, de cualquier clase que ésta sea, y aunque fuera una intuición suprasensible, de la cual específicamente no podemos hacernos una idea«[315]. Si nuestro objetivo fuese consignar con la máxima fidelidad las opiniones sustentadas de hecho por el hombre Kant, tal vez deberíamos preferir como testimonio de ellas el contenido de pasajes como éstos, suficientemente claros y categóricos y además posteriores al texto del § 21 que contradicen. Pero si buscamos más bien instruirnos con las luces que el pensamiento de Kant puede aportarnos, para conocerlo debemos atender no tanto a sus expresiones más típicas o más tardías, como a aquéllas en que se presenta mejor fundamentado. Esta es una máxima que conviene recordar constantemente en el estudio del grave y difícil problema de la cosa en sí, relacionado en forma directa con los textos que hemos estado comentando.

[312] KrV, B 149; A 147/B 186 sq.; B 308 sq; A 288/B 344 sq; A 679/B 707, A 696/B 724. *Prolegómenos,* § 30, Ak., IV, 312; § 32, Ak., IV, 315.

[313] KrV, B 428.

[314] »Es [nimmt] gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung, ob sie sinnlich oder intellektuell sei« (KrV, B 429).

[315] Ak., XX, 272. Poco más adelante podemos apreciar el uso que Kant da a esta nueva interpretación del alcance de las categorías: »De esta manera puedo tener de lo suprasensible, por ejemplo, de Dios, no por cierto un conocimiento en sentido propio, pero sí en cambio un conocimiento analógico, y conforme a una analogía que la razón está en la necesidad de pensar; en la base de ello están las categorías, pues pertenecen necesariamente a la forma del pensamiento, ya sea que éste se dirija a lo sensible o a lo suprasensible ...«. (Ak., XX, 280). Cf. asimismo, KpV, Ak., V, 141: »Puesto que [las categorías] están referidas *a objetos en general,* independientemente de su intuición, procuran *conocimiento teórico* por cierto sólo al aplicárselas a objetos *empíricos,* pero aplicadas a un objeto dado por la razón pura práctica, sirven no obstante también para *pensar determinadamente* lo *suprasensible,* aunque sólo en cuanto éste es determinado únicamente por predicados tales que pertenezcan necesariamente a la *intención práctica* pura dada a priori y a su posibilidad«.

La ultima observación de Kant en el § 21 concierne a la posibilidad de explicar o fundamentar la razon de ser de la estructura peculiar de nuestra sensibilidad y entendimiento con sus principios a priori, segun Kant inmutables, el espacio y el tiempo y las doce categorías Kant niega aquí de plano esa posibilidad »De la peculiaridad de nuestro entendimiento que solo puede efectuar la unidad de la apercepción mediante las categorias y precisamente mediante este numero y modalidad de ellas no se puede dar una razón, así como tampoco puede darse una razon de por qué tenemos justamente éstas y ninguna otra funcion de juzgar, o de por qué el tiempo y el espacio son las unicas formas de nuestra intuicion posible«[316] La razón pura, pues o sistema de los principios a priori del conocimiento humano fundamento de los caracteres universales de nuestra experiencia, no puede dar cuenta de sí, fuente de toda necesidad conocible, es en sí misma y para si misma radicalmente contingente, como la rosa del mistico Angelus Silesius, la razón no tiene por qué, florece porque florece[317] H J Paton, que relega a una nota el comentario de este pasaje importantísimo[318], sostiene que Kant no expresa en él su opinion habitual, segun Paton, aunque Kant jamas pretende que al considerar nuestra sensibilidad podamos ver a priori que tiene que poseer las dos formas del espacio y el tiempo, ni más ni menos, sostiene en cambio que cuando consideramos nuestro entendimiento si que podemos ver a priori que éste tiene que poseer ciertas formas y funciones, ni mas ni menos[319] Esta aseveracion de Paton se relaciona con otra tesis suya, segun la cual, para Kant todo pensamiento finito tiene que ejercerse mediante nuestras categorias humanas, aun cuando no toda sensibilidad finita tiene que estar sujeta a las formas del espacio y el tiempo[320] Confieso que no he podido encontrar un texto de Kant que corrobore esta tesis de Paton y lamento que el distinguido comentarista ingles que conoce tan admirablemente sus obras, no documente su tesis con una cita En todo caso, como el bien lo ha visto, la observacion con que termina el § 21 se le opone Paton intenta, como vimos, desautorizarla diciendo que ella no expresa la opinion habitual de Kant Sin embargo, no faltan los pasajes en que este la reitera Así en los *Prolegomenos,* § 36, explica que la naturaleza, en su acepcion material, esto es, el conjunto de los fenomenos, es posible gracias a la índole de nuestra sensibilidad, y que en su acepcion formal, esto es, el conjunto de las reglas a que tienen que sujetarse todos los fenomenos para que se los pueda pensar como enlazados en una experiencia, »solo es posible mediante la índole de nuestro entendimiento, segun la cual todas aquellas representaciones de la sensibilidad son referidas necesariamente a una conciencia« A continuacion agrega »Pero como sea posible este caracter peculiar de nuestra sensibilidad o el de nuestro entendimiento, así como la apercepcion necesaria que esta en la base suya y de todo pensar, es una cuestión que no se puede seguir analizando ni se deja contestar, pues precisamos de ellos siempre de nuevo para toda respuesta y para todo pensar los objetos«[321] En el mismo sentido se pronuncia Kant en su carta a Marcus Herz del 26 de mayo de 1789 (que contiene sus comentarios al *Ensayo sobre la filosofia trascendental* de Maimon) »Como una tal intuicion sensible (como espacio y tiempo) sea la forma de nuestra sensibilidad, o cómo sean posibles tales funciones del entendimiento como las que la logica deriva de él, o cómo suceda que una forma concuerde con la otra en un conocimiento posible, es algo que no podemos de ninguna manera seguir explicando, pues de otro modo tendríamos que tener un tipo de intuición distinto del que nos es propio, y otro entendimiento con el que pudiésemos comparar el nuestro, los cuales representasen determinadamente a las cosas en sí, pero nosotros podemos juzgar todo entendimiento sólo con el entendimiento nuestro y toda intuición sólo

[316] KrV, B 245 sq

[317] »*Die Ros' ist ohn warumb sie bluhet weil sie bluhet,*
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet«
(Angelus Silesius *Cherubinischer Wandersmann,* libro I Nº 289)
El segundo verso —»no se ocupa de sí misma ni pregunta si alguien la ve«— no se aplica obviamente a la razón la cual porque sabe de sí y no se resigna a una soledad sin testigo pregunta incansablemente por su propio fundamento, en esta busqueda se enfrenta al abismo que significa para la razón humana la idea de un soporte ultimo de todas las cosas un ente absolutamente necesario que lleve en sí mismo su propia razon de ser (KrV A 613/B 641)

[318] Paton KME I 563 n 1 —la referencia a esta nota y al pasaje que ella comenta se omite en el índice de textos al final de la obra de Paton

[319] Paton KME I 563

[320] »He usually assumes that all finite thinking must be by means of our human categories although not all finite sensibility need involve the forms of time and space« (Paton KME I 563 n 2) Antes Paton habia dicho que »La deducción objetiva ha demostrado segun Kant cree la validez objetiva de las categorías puras para todo ser inteligente finito« (KME I 526) Por mi parte no veo que Kant manifieste en ningun lugar esta creencia que Paton le atribuye Dice explícitamente que las categorías carecerían de sentido para una inteligencia infinita y que sólo valen para una inteligencia finita (B 145), pero no dice que valgan necesariamente para *toda* inteligencia finita sostiene que las categorías no están restringidas a lo que puede sernos dado en el espacio y el tiempo pero que yo sepa nunca osa proclamar que serían positivamente aplicables a lo que pueda ser dado a otra clase de sensibilidad Si Paton tuviera razón, podríamos concluir que las categorías son las condiciones de posibilidad de los objetos de *cualquier* experiencia sensible Pero Kant dice que »la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es únicamente el modo de *nuestra* intuición sensible por la cual nos son dados los objetos«, y que »aunque quisieramos suponer un modo de intuición diferente de *esta* intuición sensible *nuestra,* nuestras funciones de pensar carecerían de todo significado con respecto a él« (KrV, A 286/B 342, yo subrayo)

[321] Ak, IV, 318

con la nuestra«[322]. Kant no sólo insiste, pues, en la opinión manifestada al final del § 21 de la *Crítica,* sino que además la fundamenta con razones que la hacen parecer ineludible[323]. Por otra parte, aunque no existiesen estos textos, es obvio que la deducción trascendental sólo justifica la necesidad de una síntesis categorial para la constitución de la experiencia, pero no dice nada sobre el número o la naturaleza de las categorías que rigen esa síntesis. Toca, como sabemos, a la llamada »deducción metafísica« determinar estos aspectos del asunto; pero ésta tampoco se ocupa, como luego veremos, de fundamentar explícitamente la necesidad de la solución ofrecida.

La declaración kantiana de que la peculiar estructura de nuestro entendimiento no responde a una necesidad evidenciable ni puede ser comprendida o fundamentada por el entendimiento mismo nos sugiere inmediatamente la posibilidad de que esa estructura pueda cambiar. Esta posibilidad no puede, sin embargo, discutirse siquiera mientras adhiramos a otro importante supuesto de Kant, a saber, que la síntesis constitutiva de la experiencia sólo puede llevarse a efecto regida por un sistema cerrado de categorías. En tal caso, evidentemente, no habría comunicación posible entre dos formas sucesivas del entendimiento; la experiencia organizada según una de ellas no aparecería ni sería comprendida como tal en el contexto de la experiencia dependiente de la otra. La historicidad del entendimiento se presenta, en cambio, como una alternativa digna de examinarse y además muy verosímil, si admitimos que es posible empezar el proceso de constitución de la experiencia aunque no se disponga aún de todos los principios a priori que serían necesarios para completarlo. Cabría entonces una reforma gradual del entendimiento, dentro del proceso de la experiencia y desde él, sin cavar un abismo en su seno, unos principios de síntesis podrían reemplazarse por otros, igualmente aptos que los anteriores para combinar en una conciencia autoconsciente la multiplicidad de los datos sensoriales y tal vez más adecuados que ellos a la idiosincrasia de estos datos[324].

[322] Ak., XI, 51 La carta prosigue: »Pero tampoco hace falta contestar esta pregunta. Pues si podemos mostrar que *nuestro conocimiento* de las cosas mismas en la experiencia únicamente, es posible bajo aquellas condiciones, no sólo son todos los otros conceptos de las cosas (que no estén condicionados de esa manera) conceptos vacíos para nosotros y no pueden servir para conocimiento alguno, sino que además, sin ellos, todos los datos de los sentidos para un conocimiento posible no representarían jamás objetos, ni siquiera alcanzarían aquella unidad de la conciencia que se requiere para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Ni siquiera podría yo saber que los poseo, y en consecuencia no serían absolutamente nada para *mí*, como ente que conoce«. (Ak., XI, 51 sq).

[323] Aparece sin fundamentar en la R. 5041: »Toda explicación ulterior del espacio, el tiempo y la apercepción por el entendimiento es imposible« (Ak., XVIII, 70). Véase también este pasaje de *Contra Eberhard:* »De la armonía entre el entendimiento y la sensibilidad, que hace posible conocer a priori leyes universales de la naturaleza, la Crítica ha dado como razón que sin esa armonía no sería posible ninguna experiencia, y por tanto los objetos. . no serían acogidos por nosotros en la unidad de la conciencia ni ingresarían en la experiencia y por ende no serían nada para nosotros. Pero no pudimos dar, sin embargo, una razón de por qué tenemos justamente una sensibilidad y un entendimiento de tal naturaleza que, combinándolos, se torna posible la experiencia«. (Ak., VIII, 249).

LOS §§ 22 y 23

La deducción trascendental de las categorías, en 1787 como en 1781, justifica la validez objetiva de estos conceptos puros del entendimiento haciendo ver que ellos son las reglas que presiden la unificación de la multiplicidad sensible en una experiencia de objetos. Todo objeto de la experiencia puede pensarse según las categorías ya que ha sido constituido como tal por una actividad sintética regida por éstas. Las mismas razones que permiten cimentar así la validez de las categorías y resolver el problema de la objetividad del conocimiento metafísico limitan por otra parte el alcance de esa validez y restringen el campo abierto a este género de conocimiento Esta consecuencia decisiva de la deducción trascendental, la limitación crítica de nuestro conocimiento a priori de las cosas, se expresa, en el texto de 1781, sólo al término de la Deducción, y luego, en forma más extensa, en pasajes posteriores del libro que la edición de 1787 conserva intactos[325]. Pero en esta segunda edición, Kant, deseoso tal vez de subrayar la importancia de este resultado principalísimo de sus investigaciones, dedica a explicarlo los §§ 22 y 23, en el centro mismo de la Deducción. El texto de estos parágrafos es bastante claro y reitera ideas a que ya hemos tenido ocasión de referirnos. Se trata de mostrar, como dice el título, que »la categoría no tiene ningún empleo para el conocimiento de las cosas, excepto su aplicación a los objetos de la experiencia«. Es claro que sólo en esta aplicación puede legitimarse su empleo, y nada garantiza nuestro derecho a usarlas fuera de este campo. Pero además las investigaciones que han justificado su utilización dentro de él nos han procurado un conocimiento más preciso de la naturaleza de las categorías, mostrándonos que ellas poseen, por su misma índole y función, una referencia a lo múltiple dado en alguna suerte de intuición sensible, que no necesita ser la intuición espacio-temporal propia del hombre, pero que tampoco sería una intuición intelectual, capaz de conocer las cosas en su incondicionado ser en sí, en lugar de cono-

[324] Ello haría además menos misteriosa esa armonía entre la sensibilidad y el entendimiento que Kant declara inexplicable en el pasaje que citamos en la nota 323.

[325] KrV, A 147/B 186 sq.; A 236 sqq./B 295 sqq.; etc.

cerlas como se presentan sujetas a las condiciones peculiares de la sensibilidad que las conoce.

En el texto que comentamos, Kant apela al distingo entre *pensar* y *conocer*, para explicar la restricción crítica en el empleo de las categorías. Para todos es obvio que pensar en una cosa no es lo mismo que conocerla, que se puede concebir algo que aún no se conoce. Cuando meramente pensamos, determinamos los caracteres de un ente del que no sabemos si existe o no; conocerlo es establecer la existencia de algo conforme a ese pensamiento[326]. Normalmente se entiende, eso sí, que todo lo que podemos pensar podría, en principio al menos, llegar a conocerse; que los objetos que concebimos son en todo caso objetos de un conocimiento posible. Esta representación normal puede revestir dos formas; puede entenderse, con el dogmatismo tradicional, que podemos conocer todo lo que podemos concebir, aunque evidentemente no pueda presentársenos en el curso de la experiencia; o puede sostenerse, con el positivismo del siglo XX, que sólo podemos propiamente concebir aquello que podemos conocer, aunque esto se limita a fenómenos a que nos dan acceso los sentidos. La concepción dogmática conduce, como sabemos, al problema crítico de Kant: ¿Qué garantía hay de que las cosas que pensamos existan y sean así como las pensamos, si no se nos hacen presentes directamente en la intuición sensible? Kant ha hallado la garantía requerida para el caso de las cosas que de hecho nunca se nos han manifestado, pero que por su misma índole, podrían manifestársenos —los objetos de una experiencia posible—; ha debido en cambio renunciar a tal garantía para el caso de aquellas cosas que según su propio concepto no pueden ser objeto de una posible experiencia. La restricción crítica del conocimiento ha estimulado sin duda el radicalismo positivista; para los autores de esta corriente los nombres con que creemos designar entes sustraídos a toda intuición sensible son palabras vacías que no conciben ni nombran nada, y la pretendida ciencia metafísica es un galimatías de abracadabra, capaz tal vez de provocar emociones, pero carente de toda significación lógica. Pero Kant ha sido más sutil que estos sucesores suyos y ha sabido matizar mejor su pensamiento. Los conceptos puros del entendimiento, que sólo sirven para conocer a priori los objetos espacio-temporales que puede revelarnos la intuición sensible, nos permiten pensar, cuando los tomamos por sí mismos, hecha abstracción de las condiciones peculiares de nuestra sensibilidad, la noción de un objeto en general, no limitado por esas condiciones. Este pensamiento

[326] A menudo seguimos, por cierto, el orden inverso: conocemos la existencia de algo indeterminado y luego vamos pensándolo, esto es, construyendo un concepto que adecuadamente lo determine, este pensar, entonces, se constituye desde un principio como un conocer

no tiene, claro está, valor cognoscitivo, pues no podemos hacernos una idea de cómo un objeto así, ni espacial ni temporal, podría ser siquiera posible; pero ello no lo priva de su significado como pensamiento, que puede ser útil desde otros puntos de vista. La cuestión no deja, con todo, de presentar dificultades, que provocan cierta vacilación en las declaraciones de Kant al respecto. Como se recordará, las categorías fueron determinadas como conceptos de las funciones sintéticas propias de un entendimiento discursivo, que tiene que unificar el material empírico que le suministra la sensibilidad. Como tales, las categorías no están referidas específicamente a nuestra sensibilidad humana, y pueden procurarnos el concepto de un objeto de una intuición sensible cualquiera, no necesariamente espacio-temporal. Pero el objeto que conciben sería en todo caso el objeto de un entendimiento discursivo, constituible solamente por síntesis de un material empírico, aunque sometido posiblemente a condiciones que no fueran las características de nuestra sensibilidad[327]. Esta consideración motiva seguramente aquellos pasajes en que Kant dice que el concepto del objeto de una intuición no-sensible o »cosa en sí« no puede ser pensado mediante las categorías[328]. Es claro, sin embargo, que si no lo pensamos mediante ellas, no tendríamos cómo pensarlo, pues las categorías, que presiden el acto de síntesis con que referimos la multiplicidad intuitiva a la unidad de su objeto, son, consideradas en abstracto, los elementos constitutivos de nuestro pensamiento de un objeto en general. No faltan por esto pasajes en que Kant se vale de ellas para referirse a las cosas en sí u objetos de una intuición no sensible[329], aunque, a diferencia de la metafísica dogmática, no pretende por esta vía conocerlas. Creo que la solución de este dilema es ésta: por la índole misma de nuestra facultad de conocer, los conceptos de nuestro entendimiento están destinados a pensar los objetos de una intuición sensible; por esta razón, al objeto de una intuición no sensible, que no podemos pensar sino con esos conceptos, sólo podemos concebirlo analógicamente, esto es, al modo de un objeto de la intuición sensible[330]. Así pode-

[327] »Los conceptos puros del entendimiento... se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ella o no parecida a la nuestra, con tal de que sea sensible y no intelectual« (KrV, B 148; cf. B 145 = Ak., III, 116, líneas 10-13; B 150 = Ak., III, 119, líneas 4-6).

[328] Véanse los pasajes citados arriba, en las notas 311 y 312, p. 366 sq.

[329] Abundan sobre todo los pasajes en que Kant califica a la cosa en sí como *causa* de los fenómenos. Cf. KrV, A 288/B 344; A 494/B 522; A 537/B 565; etc. Véase más adelante, p. 490.

[330] Kant trata en varios pasajes importantes el uso de la analogía para concebir los entes suprasensibles. Cf. *Prolegómenos*, § 58, Ak., IV, 357 sq.; KU, §§ 59 y 90, Ak., V, 351 sqq. y 464 sq.; *Progresos*, Ak., XX, 280; *La Religión*, Ak., VI, 65 n. Nos referiremos a estos textos cuando nos ocupemos con el problema de la cosa en sí. Veremos entonces cómo esta solución de la dificultad que comentamos deja en pie un grave

rido. Allí se contrasta la síntesis intelectual, o »pensada en la pura categoría con respecto a lo múltiple de una intuición en general«, con la »síntesis figurativa«, que es la síntesis posible y necesaria a priori de lo múltiple de la intuición sensible humana[345]. Aunque Kant no se cuide de aclararlo, la llamada síntesis intelectual es en rigor sólo el proyecto, y algo así como el muñón de una síntesis, pues al entendimiento, considerado por sí mismo, le falta el material que tiene que reunir para que su acto merezca ese nombre. La síntesis del entendimiento, escribe Kant, »cuando se lo considera sólo por sí mismo, no es otra cosa que la unidad de la acción de la cual tiene conciencia como tal también al margen de la sensibilidad, con la cual empero es capaz *(vermögend)* de determinar la sensibilidad internamente con respecto a lo múltiple que a él puede serle dado de acuerdo con la forma de ésta«[346]. La síntesis intelectual, como bien dice Kant, está *pensada* en la categoría; es una síntesis virtual, concebida pero no ejercida. La categoría es el concepto de una función sintética; pensarla es concebir una operación potencial, que supone, para actualizarse, el suministro efectivo de una multiplicidad intuible. En el caso del conocimiento humano, esta multiplicidad sólo puede darse en nuestra sensibilidad propia, sujeta a las condiciones del tiempo y del espacio. La multiplicidad de una intuición en general, de que habla Kant, no es una multiplicidad dada, ofrecida efectivamente a una síntesis posible, sino una multiplicidad únicamente pensada, correlato ideal de la categoría, cuando se piensa a ésta haciendo abstracción del material sensible espacio-temporal sobre el cual su síntesis tiene que ejercerse de hecho; se trata de la mera noción de multiplicidad, según podemos formarla atendiendo a la multiplicidad espacio-temporal, la única que nos es dada, pero ignorando sus peculiaridades específicas. La posibilidad de ejercer este acto de abstracción y concebir a la categoría por sí misma, referida a una multiplicidad intuitiva »en general«, dable pero nunca dada, es un requisito para que podamos hablar del entendimiento como una facultad separada. Ello supone en efecto que cada acto efectivo de síntesis envuelva la conciencia de la síntesis virtual que parcialmente actualiza, y se deje regular por ella. Kant no duda de que esa abstracción sea posible; ella es incluso, según él, la fuente de las ilusiones metafísicas de la psicología racional, que vienen de confundir »la posibilidad de hacer *abstracción* de mi existencia empíricamente determinada, con la pretendida conciencia de una posible existencia *separada* de mi yo pensante«[347].

[345] KrV, B 151.

[346] KrV, B 153. Acerca de la indicación de que el entendimiento determinaría a la sensibilidad *internamente*, véase lo dicho más adelante, p 381.

[347] KrV, B 427. He aquí el pasaje completo: »El espejismo dialéctico en la psicología racional descansa en la confusión de una idea de la razón (la idea de una inteligencia pura) con el concepto enteramente indeterminado de un ente pensante en general. Me pienso a mí mismo para los efectos de una experiencia posible, haciendo abstracción de toda experiencia actual, e infiero de ello que puedo tomar conciencia de mi existencia también al margen de la experiencia y de sus condiciones empíricas. En consecuencia confundo la posibilidad de hacer abstracción de mi conciencia empíricamente determinada, con la pretendida conciencia de una posible existencia *separada* de mi yo pensante«. (B 426 sq.).

La síntesis figurativa, la síntesis posible y necesaria a priori de lo múltiple de la intuición sensible, o sea, en resumidas cuentas, la síntesis constitutiva de las intuiciones formales del tiempo y el espacio, se atribuye en el § 24, igual que en los textos pertinentes de 1781, a la imaginación. Pero ésta no es tratada ya como una facultad originaria irreductible, a la cual pudiera intentarse reducir el entendimiento. La imaginación, o facultad de representarse en la intuición un objeto ausente, se dice en el § 24, en vista del carácter sensible de toda intuición humana, pertenece a la sensibilidad; pero en cuanto su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante y no como la sensibilidad puramente determinable, la imaginación es una facultad de determinar la sensibilidad a priori, y como tal se emparenta más bien con el entendimiento. Esta última consideración parece haber primado en el pensamiento de Kant, pues poco más adelante, en una nota al § 26, después de reiterar que la síntesis empírica de la aprehensión tiene que conformarse a la síntesis intelectual contenida enteramente a priori en la categoría, escribe esta frase, que acaba de consagrar la identificación de la imaginación con la espontaneidad de la mente y su asimilación al entendimiento: »Es una y la misma espontaneidad la que allí [en la síntesis empírica] bajo el nombre de imaginación, aquí [en la síntesis intelectual] bajo el nombre de entendimiento, introduce el enlace en lo múltiple de la intuición«[348]. La conformidad

[348] B 162 n. En este texto encuentra su más acusada expresión la tendencia característica de la Deducción de 1787, que empieza identificando espontaneidad y entendimiento (§ 15; B 130), pero luego atribuye, como no puede menos de hacerlo, la síntesis de la imaginación a la espontaneidad (§ 24, B 151 sq.). El texto parece, eso sí, circunscribir la acción de la imaginación al campo empírico; su función sería operar »la síntesis de la aprehensión, que *es empírica*«, *mientras* el entendimiento opera »la síntesis de la apercepción, que es intelectual« Naturalmente, no podemos aceptar una restricción de la imaginación a la sola síntesis empírica, después que Kant en el § 24, igual que en 1781, habla de una »síntesis trascendental de la imaginación«, que determina a priori la sensibilidad, según su forma propia (espacio y tiempo). refiriéndola a la unidad de la apercepción. En el mismo pasaje en que habla de esto, Kant dice, por lo demás, que *esta síntesis trascendental* de la imaginación es »un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de aquél... a los objetos de la intuición posible para nosotros« (B 152); ratifica así una vez más la asimilación de entendimiento e imaginación establecida también en la nota citada de la página B 162. El sentido de esta asimilación, que no creo que deba entenderse como una identidad lisa y llana, se precisa en parte en la *Crítica del Juicio*. Véase apéndice VIII, p. 566.

entre la síntesis empírica de la imaginación y la síntesis intelectual contenida en la categoría (que no es otra, visiblemente, que la síntesis pensada en la pura categoría de que habla el § 24, o sea el mero proyecto de síntesis que comentábamos hace poco), es asegurada por la síntesis trascendental de la imaginación, que refiere a la unidad de la apercepción, según las categorías, la multiplicidad pura del tiempo y del espacio, y confiere así a estas representaciones su unidad. Esta síntesis a priori de la imaginación productiva[349] condiciona y posibilita la síntesis empírica de la multiplicidad intuitiva recibida por los sentidos y está implícita en toda experiencia efectiva. El astrónomo que busca un nuevo cuerpo celeste, el navegante que avanza hacia lo desconocido, pero también el simple peatón que da vuelta una esquina, proyectan anticipadamente el espacio y el tiempo organizados como un sistema de relaciones posibles, en que han de insertarse, determinándolo, los nuevos datos sensoriales que enriquezcan su conciencia. Sin la proyección de esta como urdimbre de la experiencia posible, el conocimiento empírico no podría constituirse ni avanzar. Cuando se descubre una nueva estrella, por ejemplo, comparando fotografías, lo que se hace es determinar unas manchas luminosas como indicio de la ocurrencia de un proceso termonuclear de cierta magnitud, en cierta época, a cierta distancia y en cierta dirección; tal determinación supone, claramente, que se ponga la visión de esas manchas en conexión con todo un poderoso sistema de conocimientos empíricos anteriores, pero ese sistema no podría sostenerse ni los datos recién adquiridos podrían conectarse con él, si la imaginación productiva no proyectase en el continuo espacio-temporal un esquema de relaciones virtuales, que esta nueva conexión —lo mismo que otras anteriormente establecidas— contribuye a materializar.

La experiencia, dice Kant, es conocimiento por percepciones enlazadas. La síntesis a priori organiza el tiempo y el espacio como un sistema de los patrones de enlace. Kant estudia este sistema en la sección de la *Crítica* que sigue a la Deducción, la llamada »Analítica de los principios«, cuyo primer capítulo, »Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento«, elabora la doctrina de la imaginación productiva como mediadora entre la pura concepción intelectual de la categoría y su aplicación efectiva en la determinación de los objetos de la experiencia sensible. Más adelante comentaremos brevemente las principales ideas que Kant expone en esta parte de su obra[350]. Aquí quisiera referirme sólo a ciertas expresiones suyas que introducen aparentemente una limitación a mi entender innecesaria e injustificada en el alcance de la síntesis a priori. En el § 24, después de aludir brevemente a la síntesis de lo múltiple de una intuición en general y decir que ella es puramente intelectual, escribe: »Sin embargo, como en nosotros hay una cierta forma a priori en la base de la intuición sensible, que descansa en la receptividad de la capacidad representativa (sensibilidad), el entendimiento puede, como espontaneidad, determinar el sentido interno con lo múltiple de las representaciones dadas, conforme a la unidad sintética de la apercepción, y pensar así a priori la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple, como la condición a que tienen que sujetarse necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (humana)«[351]. Esta síntesis, dice luego, puede llamarse *figurativa*, y, para distinguirla del enlace puramente intelectual, debe llevar el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación*[352]. Esta, en consecuencia, resulta de una acción de la espontaneidad de la mente sobre *el sentido interno*. La misma idea reaparece en un pasaje del quinto párrafo del § 24,[353] donde Kant se refiere a la síntesis intelectual como »la unidad de la acción, de que el [entendimiento] tiene conciencia como tal, también sin la sensibilidad, pero con la cual el mismo es capaz de determinar *internamente* a la sensibilidad con respecto a lo múltiple que pueda serle dado de acuerdo con la forma de la intuición sensible«[354]. Acorde con esto, Kant caracteriza luego los esquemas trascendentales, o sea, los modos de la síntesis trascendental de la imaginación, como determinaciones trascendentales del tiempo (no del espacio)[355]. Esta caracterización de los esquemas no obedece, pues, a que el tiempo sea la forma universal de la sensibilidad (como tal comprende naturalmente al espacio dentro de sí), sino a que, según Kant, él es la forma del sentido interno; consecuentemente desarrollada esta doctrina parecería implicar una restricción de la aplicabilidad de los esquemas y por ende del alcance de la síntesis a priori. La interpretación del tiempo como forma del sentido interno, cuyo débil fundamento ya tuvimos oportunidad de discutir[356], pondría pues a Kant una vez más en el duro trance de tener que explicar cómo y por qué lo que se aplica sólo al sentido interno —en este caso, la síntesis que organiza la multiplicidad pura del tiempo en esquemas conforme a las categorías— vale también sin embargo para los objetos del sentido externo. Por otra parte, la tesis de que la actividad sintética del entendimiento se

[349] Sobre esta oposición entre imaginación productiva y reproductiva, véase arriba, pp. 318-320. [350] Véase pp. 404 sqq.

[351] KrV, B 150. [352] KrV, B 151.

[353] Aludimos a él arriba, p. 378. [354] KrV, B 153.

[355] »El esquema de un concepto puro del entendimiento ... es un producto trascendental de la imaginación, que concierne a la determinación del sentido interno en general, según las condiciones de su forma (el tiempo), con respecto a todas sus representaciones, en cuanto éstas tienen que enlazarse a priori en su concepto, en conformidad con la unidad de la apercepción«. (KrV, A 142/B 181).

[356] Arriba pp. 209-214.

ejerce sobre el sentido interno pareceria no tener mas asidero que el prejuicio dogmatico segun el cual solo este órgano de nuestra sensibilidad puede recibir una accion de la propia mente, ya que el sentido externo esta expuesto exclusivamente a los influjos que provienen de entes diversos de ella misma Este prejuicio descansa evidentemente en las concepciones precriticas de la psicologia racional, que piensa a la mente como una sustancia, como un ente entre otros entes, y no tiene cabida en una obra que, como hemos dicho varias veces, primero cuestiona y luego elimina esa pseudociencia metafisica Por mi parte no veo otra salida que abandonar la caracterización del tiempo como forma exclusiva del sentido interno y dar a este ultimo concepto una interpretacion que, aunque tal vez no haya sido prevista por el propio Kant, permite atribuir a sus palabras un significado coherente y aprovechable

Para ello recordemos ante todo que el conocimiento humano es finito y se sabe tal la espontaneidad de la mente, esto es, la fuente de la actividad consciente de si que anima y mantiene el proceso de constitucion de la experiencia, descubre su finitud en primer término al verse enfrentada a contenidos de conciencia que no proceden de su iniciativa ni dependen de ella Por cuanto son pasivamente *recibidos,* estos contenidos se conciben como *dados* (en latin *data,* »datos«) La mente tiene que ser capaz de acogerlos, lo cual se expresa diciendo que esta provista de una *sensibilidad,* consideramos que ésta es una sola e indivisa ya que todos sus datos tienen que venir a ordenarse en su forma unitaria universal, el tiempo En cuanto esta librada a recibir contenidos que no proceden de la espontaneidad de la mente, la sensibilidad se llama *externa* Con todo, como sabemos, la pura sensibilidad pasiva no puede ni siquiera recibir sus datos como contenidos de *conciencia* sin la intervencion de la actividad sintética procedente de la espontaneidad, para estar efectivamente librada a la recepcion de datos ajenos a ésta, para ser de veras una sensibilidad *externa,* tiene que estar expuesta a la vez a la accion organizadora de la espontaneidad que unifique y ordene esos datos, en este su segundo aspecto indispensable la pasividad de la mente es un sentido *interno* La sensibilidad, en cuanto es externa, refleja el objeto extramental al que la actividad organizadora refiere los datos recibidos, pero a la vez, en cuanto es *interna,* refleja el estado de la mente misma cuya espontaneidad, como vemos, deja en la sensibilidad su huella El proceso incesante de recepcion y organizacion de la multiplicidad sensible cuyo escenario es la sensibilidad puede tomarse, pues, ora como la manifestacion de un sistema de objetos que la espontaneidad de la mente concibe al organizar asi ese material, ora como el testimonio del estado de la actividad organizadora misma,

que tiene que perfilarse en las vicisitudes de ese proceso No vale afirmar que la recepcion del material refleja mas bien los objetos, la organizacion mas bien la actividad sabemos que sólo con la organizacion los datos efectivamente se toman como presentaciones de objetos, y que sin la organización o antes de ella en rigor no hay recepción tampoco

Nuestra interpretación del distingo entre el sentido interno y externo no puede apoyarse en textos inequivocos del propio Kant, pero concuerda con una reiterada aseveracion suya los datos sensoriales son todos datos del sentido externo (o como no otros diriamos la sensibilidad es externa en cuanto es receptora de datos), el sentido interno en cambio, es modificado sólo por la actividad del entendimiento (en nuestra terminologia la sensibilidad es interna en cuanto esta librada a la actividad organizadora que procede de la mente misma) La organización que esta actividad introduce en ella, claro esta concerniria a la sensibilidad como tal, en sus dos formas el tiempo y el espacio, articulando aqui los datos del sentido externo en una experiencia de objetos En el hecho cuando se trata de aplicaciones concretas de su doctrina, Kant se expresa siempre como si la sintesis a priori organizase no solo el tiempo, sino tambien el espacio Asi en el primero de los dos ejemplos que desarrolla en el § 26, después de los tres primeros parrafos que ya comentamos señala que cuando constituyo la percepcion de una casa por aprehension de lo multiple que me la exhibe, mi sintesis aprehensiva se apoya en la unidad necesaria del espacio y de la intuición sensible externa en general y trazo la forma de la casa conforme a esta unidad sintetica de lo multiple en el espacio »Esta misma unidad sintetica, agrega Kant, cuando hago abstracción de la forma del espacio tiene su sede en el entendimiento, y es la categoria de la sintesis de lo homogeneo en una intuicion en general, es decir, la categoria de la *cantidad,* a la cual, por tanto, tiene que ajustarse enteramente aquella sintesis de la aprehensión, esto es, la percepcion«[357] Aqui, pues, la sintesis figurativa de la multiplicidad pura del espacio hace de intermediario entre la categoria y la percepcion y posibilita la aplicacion de aquélla al objeto de esta Analogamente, para aplicar la categoria de sustancia hay que aprehender algo perdurable en el tiempo, lo cual, segun Kant sólo puede determinarse en el espacio[358]

[357] KrV B 162

[358] »Para dar algo *permanente* en la intuición que corresponda al concepto de *sustancia* (y exhibir asi la realidad objetiva de este concepto) necesitamos una intuición *en el espacio* (de la materia) pues sólo el espacio puede ser determinado de modo permanente el tiempo empero y con él todo lo que esta en el sentido interno fluye constantemente« (KrV, B 291, cf KrV A 381 A 366 etc) Véase más adelante pp 509 sqq

Los últimos dos párrafos del § 26 abordan la cuestión de cómo es posible que las categorías, que son conceptos a priori, prescriban normas a la naturaleza, »cómo pueden determinar a priori el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ella«[359]. La respuesta de Kant aquí es semejante a la que ya le vimos dar a esta pregunta en 1781. La naturaleza es un conjunto de fenómenos; éstos son sólo representaciones de cosas, desconocidas en cuanto a lo que puedan ser en sí mismas. Como simples representaciones no están sujetas a otra norma de enlace que la que prescribe la propia facultad enlazadora. »Aquello que enlaza lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que toca a la unidad de su síntesis intelectual, y de la sensibilidad en cuanto a la multiplicidad de la aprehensión. Puesto que toda percepción posible depende de la síntesis de la aprehensión, y ella a su vez, esta síntesis empírica, depende de la trascendental y, por ende, de las categorías, todas las percepciones y en consecuencia todo cuanto pueda abarcar la conciencia empírica, o sea, todos los fenómenos, están sujetos a las categorías, de las cuales la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) depende como del fundamento originario de su legalidad necesaria«[360]. Kant recuerda en seguida que las leyes prescritas a priori por las categorías son sólo las leyes de la naturaleza en general. Las leyes particulares, que conciernen a fenómenos empíricamente determinados, no pueden derivarse íntegramente de ellas, aunque todas están subordinadas a ellas.

EL § 27

Ya nos referimos a lo tratado aquí cuando comentábamos el problema planteado al comienzo de la Deducción, en la sección común a ambas versiones (§ 14). Este problema se repite aquí en una forma un poco más especial. ¿cómo puede pensarse la concordancia necesaria de la experiencia con los conceptos de sus objetos? Kant responde: sólo si aquélla funda a éstos o si éstos la fundan a ella. La primera alternativa no es aplicable a las categorías, pues son conceptos a priori. »Resta pues sólo la segunda. . ., a saber, que las categorías contengan, de parte del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general«[361]. A continuación se cita una tercera alternativa, omitida en el § 14, pero mencionada en cambio en la primera formulación general del problema, en la carta a Marcus Herz de 1772[362]. Podría alguien pretender, dice Kant, que las categorías no son principios autárquicos *(selbstgedachte)* de nuestro conocimiento ni tampoco proceden de la experiencia, sino que son disposiciones para pensar subjetivas y congénitas, que nuestro Creador ha ordenado de tal modo que su empleo concuerde exactamente con las leyes naturales, conforme a las cuales se desenvuelve la experiencia. Aceptar esta hipótesis, dice Kant, nos expondría a una proliferación inagotable de las disposiciones pretendidamente congénitas, que los hombres invocarían como fundamento de sus opiniones. Pero además, o mejor dicho, por lo mismo, esta hipótesis acaba con la necesidad y la objetividad del saber; la concordancia de la experiencia con nuestros conceptos a priori sería puramente casual y no habría criterios universalmente aceptables para resolver las controversias teóricas, pues »uno no puede disputar con nadie acerca de aquello que depende únicamente del modo como está organizada su subjetividad«[363].

Este pasaje interesa sobre todo porque ayuda a precisar el sentido que Kant atribuye a su propia filosofía. Podría pensarse que él mismo incurre en el grave reproche formulado aquí, puesto que sostiene que nuestro conocimiento a priori y nuestra ciencia entera dependen de principios, el espacio, el tiempo y las categorías, cuyo fundamento es inescudriñable para nosotros[364]. Esta tesis, según veíamos, significa la contingencia radical del saber humano. Pero hay una profunda diferencia entre esta doctrina de Kant y la que él combate en el pasaje que acabamos de resumir. Para Kant los principios del saber son contingentes, pero es necesaria en cambio la concordancia con ellos de la experiencia desde ellos construida. La ciencia humana está suspendida, por decirlo así, en la nada, pero ello no menoscaba su cohesión interna; esta concepción permite más bien asegurarle la necesidad inmanente sin la cual no merecería el nombre de tal. Sus objetos son fenómenos, entes que sólo son lo que son en el contexto que el progreso mismo de la ciencia va constituyendo y determinando, pero por lo mismo son objetos de verdadera ciencia, y lo que de ellos se sabe corresponde adecuadamente a lo que son. La doctrina que Kant rechaza en el § 27, en cambio, declara cuál es el fundamento de los principios a priori del saber, e intenta explicar así la concordancia de éstos con una experiencia que, según ella, concierne a cosas que dependen de ese mismo fundamento, tal como existen en sí y por sí. Pero la concordancia así justificada es arbitraria y no necesaria; el autor común de las cosas y del entendimiento humano habría establecido un orden fatal, en virtud del cual éste tiene que operar de cierto modo, favorable a la coincidencia con aquéllas. Pero la ciencia pide necesidad inmanente, no fatalidad trascendente y sólo puede descansar, como Kant muy bien ha visto, en la autonomía de un pensamiento que piensa por sí mismo sus principios *(selbstgedachte Prinzipien)*, de los cuales, justamente porque radican en su iniciativa autárquica, no se puede ni hace falta dar razón.

[359] KrV, B 163. [360] KrV, B 164 sq. [361] KrV, B 167.
[362] Ak. x, 129 sqq. Véase arriba, pp. 219 sq.
[363] KrV, B 168. [364] Véanse los pasajes citados arriba, pp. 868-870.

E. LA LLAMADA DEDUCCION METAFISICA

I

Con arreglo al plan que adoptamos en la sección A, nos corresponde *ahora analizar* las investigaciones que Kant desarrolla en el capítulo primero de la Analítica de los conceptos, titulado »Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento«. Se trata allí de establecer el inventario completo de esos conceptos a priori primordiales o categorías, cuyo empleo en el conocimiento de cosas y hechos existentes se legitima luego en el capítulo segundo, »De la deducción de los conceptos puros del entendimiento«, que ya hemos analizado. Se ha vuelto un hábito entre los comentaristas llamar a las investigaciones del capítulo primero la *deducción metafísica* de las categorías, en contraste con la *deducción trascendental* desarrollada en el capítulo segundo. Este par de expresiones corresponde a los títulos de *exposición metafísica* y *exposición trascendental,* bajo los cuales, como se recordará, Kant agrupa en la segunda edición de la *Crítica* los diversos argumentos que fundamentan su doctrina del tiempo y del espacio. Aunque el paralelismo es más aparente que real[365], es probable que el mismo Kant se haya inspirado en él cuando, en un pasaje de la segunda edición[366] emplea la expresión *deducción metafísica* para designar las investigaciones del capítulo acerca del »hilo conductor«. Convenimos plenamente con Pietro Chiodi[367] en que este nombre es inadecuado y contrario al recto sentido kantiano del vocablo »deducción«, ya que, como sabemos, éste equivale a »justificación« y en esas investigaciones no se justifica nada. En rigor, cabría sostener que la expresión es contradictoria; pues si llamamos »metafísica« una investigación encaminada a establecer la aprioridad de una representación (tal es el sentido del término en el título »exposición metafísica de los conceptos de espacio y tiempo«), no puede ella ser a la vez una »deducción« o »justificación« de la misma; antes bien, su deducción se torna necesaria una vez que se establece su aprioridad. En este sentido nos parece más justa la relación que atribuía a los dos capítulos de la Analítica de los conceptos, Johann Eduard Erdmann. Recuerda este autor que la deducción trascendental responde según Kant a la pregunta *quid juris?*, esto es, ¿con qué derecho me valgo de tales conceptos? La doctrina del hilo conductor respondería entonces a la pregunta paralela *quid facti?*, ¿cuáles son, de hecho, los conceptos a priori de que me valgo?[368]. Esta manera de entender la función de ambas investigaciones es admisible siempre que se tenga presente la peculiar naturaleza del »hecho« que aquí está en juego: no se trata obviamente de un hecho sensible, verificable por observación empírica. El »hecho« de que los conceptos a priori de nuestro pensamiento sean tales o cuales no puede depender de la experiencia; para establecerlo con la requerida certeza no se puede recurrir a la mera comprobación de que efectivamente se emplean tales o cuales conceptos que no es posible derivar de los datos sensoriales, sino que hay que apelar a un principio suficiente para fundamentarlo a priori[369]. La determinación de ese principio es el aspecto más importante y decisivo de la investigación relativa al »hilo conductor«. Como sabemos, esa determinación se torna posible gracias a los descubrimientos, expuestos en la deducción trascendental, acerca del papel que cabe al entendimiento en la constitución del conocimiento. Sus conceptos puros no pueden ser otra cosa que la representación de las reglas de sus funciones propias. La determinación general de la naturaleza de estas funciones dará pues la pista, servirá de »hilo conductor«, para llegar al inventario completo de esos conceptos.

El establecimiento de tal lista completa de los conceptos puros primordiales del entendimiento humano es sin duda indispensable para la constitución de una ontología general o ciencia a priori del ente como tal y así lo habían comprendido ya otros filósofos antes de Kant[370]. Este último sostuvo en su juventud que esa tarea era

[365] Véase la nota 38, donde formulé algunas observaciones al respecto.

[366] B 159 (§ 26). Véase arriba, p. 374.

[367] Pietro Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant.* Torino 1961.

[368] Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie,* vol v, p. 71.

[369] De esto se desprende que la determinación del inventario de las categorías bien puede llamarse una investigación *metafísica,* puesto que no es una investigación *empírica.* Según vimos arriba, Kant llama a veces (impropiamente) »deducción empírica« de un concepto a la respuesta ordinaria a la pregunta *quid facti?* (respuesta que consiste en indicar el origen sensorial del mismo); es comprensible pues que haya llamado una vez »deducción metafísica« a su propia respuesta a priori a esta pregunta. (Véase KrV, A 85/B 117; A 85/B 118; A 87/B 119).

[370] La escolástica alemana del siglo XVII estuvo orientada por este afán. Véase Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts,* Tubingen, 1939, especialmente pp. 173-225.

irrealizable, pues el análisis de los conceptos habituales, generalmente complejos, de nuestro pensamiento, desembocaría en todo caso en un número infinito de conceptos simples, irreductibles e indefinibles[371]. Pero esta posición extrema, que tan atractiva resulta para la mentalidad de nuestro tiempo, no era compatible con el establecimiento de una ontología que satisficiera la concepción tradicional de la ciencia, como sistema de verdades irrebatibles, cerrado y definitivo al menos en lo que concierne a sus principios. En una reflexión anterior a 1770 Kant distingue entre los conceptos fundamentales empíricos, que sí serían incontables, y los conceptos fundamentales racionales, cuyo número intenta fijar[372]; aquéllos, dirá en otros pasajes, son »conceptos fundamentales de la materia« del conocimiento, éstos lo son »de la forma«[373]. Desde el momento que alcanza este distingo, la enumeración completa de los conceptos fundamentales, simples, irreductibles de la forma del conocimiento, de los conceptos puros o categorías, como los llamará más tarde, pasa a ser una de sus preocupaciones importantes, y varias reflexiones dan fe de sus esfuerzos para cumplir esta tarea[374].

Como hemos señalado, la solución final sólo pudo alcanzarse una vez que, hacia 1775, Kant hubo concebido la idea central de la deducción trascendental, que determina de una manera nueva y revolucionaria la función cognoscitiva del entendimiento[375]. El estudio que ya hemos hecho de los textos en que se expone esta deducción nos facilitará, sin duda, la comprensión de la doctrina del »hilo conductor«. El orden que hemos seguido, contrario al adoptado por Kant, tiene además otra ventaja para el lector contemporáneo. La deducción trascendental pone en evidencia la necesaria intervención en la génesis de toda experiencia de una espontaneidad sintetizadora regulada por conceptos; si la llamamos »entendimiento«, habremos establecido así que la realidad del entendimiento es una condición requerida por la conciencia empírica sensible, y estaremos suficientemente autorizados para emprender ese análisis del entendimiento mismo, que según Kant ha de conducir a un inventario completo de sus funciones y los conceptos que las regulan. En cambio, la exposición seguida por Kant, que deja la deducción trascendental para lo último, tiene que presuponer desde un comienzo la existencia de tal entendimiento, como una realidad completamente separada »no sólo de todo lo empírico, sino que aun de toda sensibilidad«[376], postulado que seguramente ha parecido natural a los profesores alemanes de tiempos de Kant, pero que al lector de nuestros días le resulta arbitrario, mientras no se lo haya justificado[377].

La naturaleza misma de la tarea que Kant se ha propuesto prescribe la exigencia a que él declara someterse: para obtener la lista completa de los conceptos puros primordiales del entendimiento no puede procederse por tanteos, recogiendo aquí y allá las muestras del ejercicio efectivo de las funciones intelectuales; la seguridad de que hemos completado nuestra búsqueda sólo puede lograrse »mediante una *idea del todo* del conocimiento intelectual a priori y en virtud de la división, determinada por ella, de los conceptos que lo constituyen, o sea, sólo en virtud de su interconexión en un sistema«[378]. Al dar por supuesta la realidad del entendimiento como una facultad distinta y separada de la sensibilidad, Kant postula implícitamente que esta exigencia puede cumplirse. Si el entendimiento es tal facul-

[371] Todavía en el escrito *Sobre la nitidez de los principios*.. (1764) sostiene Kant que la metafísica, en el análisis de sus conceptos, tiene que desembocar en innumerables nociones irreductibles »Se ve de antemano —escribe— que es inevitable llegar, en el curso de la descomposición, a conceptos inanalizables... y que ha de haber una cantidad inmensa de estos conceptos *(deren ungemein viel geben werde)*, puesto que es imposible que conocimientos universales de tanta variedad hayan de componerse a partir de sólo unos pocos conceptos fundamentales«. (Ak., II, 280). En el mismo párrafo reitera Kant la aseveración contenida en otro escrito anterior de que es inconmensurable el número de las verdades metafísicas fundamentales, »cuyo descubrimiento no acabará nunca« (Ak., II, 281; cf. Ak, II, 61). La búsqueda de estos conceptos y verdades primordiales es justamente la tarea fundamental de la metafísica. Heimsoeth ha señalado el parentesco de esta concepción con las enseñanzas de Chr. A. Crusius (Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Koln 1956, p 139, n. 34, cf también Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese 1953, pp. 318 sqq). Pero Crusius distingue entre los conceptos simples o simplísimos, que la ontología debe y puede analizar al cabo, y los conceptos *inanalizables*, »que se presentan como simples ante nuestros sentidos«. Los primeros son enumerados en el § 102 de la *Metafísica* de Crusius; son según él los conceptos de subsistencia, lugar y exterioridad mutua, sucesión, causalidad, »estar fuera de« (en el sentido no de la exterioridad espacial, ya enumerada, sino de la independencia que hay entre dos cosas, cuando ninguna es parte, propiedad o determinación de la otra), unidad, negación y »estar dentro de«. (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig 1753, p. 174). Este distingo de Crusius entre los conceptos efectivamente simples y los conceptos de hecho inanalizables anticipa, por cierto, el distingo que hará Kant entre conceptos fundamentales racionales y conceptos fundamentales empíricos, expuesto a continuación en el texto.

[372] R. 3927 (Ak., XVII, 349). Esta reflexión es seguramente anterior a 1770 porque enumera el espacio y el tiempo entre las categorías Véase arriba, nota 32.

[373] R 4393 y 4395 (Ak, XVII, 531).

[374] Véase R. 3988, 4476, 4155, 4276, 4700, 4715 (todas en Ak., XVII); también *Dissertatio*, § 8, Ak., II, 395.

[375] Véase arriba, p. 243; cf. apéndice IX, p. 568.

[376] KrV, A 65/B 89.

[377] Conviene recordar, con todo, que para la tradición cartesiano-leibniziana *entendimiento* era el nombre de la facultad única y unitaria de conocer; su existencia no podía entonces ponerse en duda.

[378] KrV, A 64 sq /B 89.

tad separada tiene que ser, según él, »una unidad que subsiste por sí misma, se basta a sí misma y que no se puede enriquecer con adiciones desde afuera«[379]. Los conceptos puros que »brotan puros y sin mezcla del entendimiento como unidad absoluta«, tienen que »conectarse entre ellos según un concepto o idea«. Dicha conexión suministrará una regla en virtud de la cual se pueda señalar a priori el lugar de cada uno y determinar así la lista completa de todos, que de otra manera quedaría librada al azar o a la arbitrariedad[380].

Vimos que la deducción trascendental de 1787 destaca especialmente el distingo entre la síntesis intelectual pura y su aplicación a la multiplicidad del tiempo y el espacio, insistiendo así en la separabilidad de entendimiento y sensibilidad. Para algunos autores esta insistencia es una novedad de la segunda edición y significa un retroceso con respecto a posiciones alcanzadas en la primera[381]. Pero los textos recién citados del capítulo sobre el hilo conductor figuraban ya en la edición de 1781, y la concepción expuesta en ellos aparece como indispensable para cimentar la tesis tan cara a Kant de que los conceptos puros primordiales son un conjunto finito e inmutable. La separabilidad del entendimiento, que servirá luego a Kant para defender la posibilidad de un uso puro de las categorías que permita *pensar* entes suprasensibles, aunque sin *conocerlos*, resulta necesaria además para asegurar su estabilidad y determinación, sin las cuales, indudablemente, a juicio suyo y de sus contemporáneos, no tendría sentido hablar de una ontología, ni aun limitada a los fenómenos. La idea generalmente aceptada en nuestro siglo de una ciencia que no sólo enriquece continuamente sus resultados sino que además puede revisar indefinidamente sus principios y cambiar sus conceptos fundamentales le habría parecido a Kant incompatible con la certeza y la solidez propias de un saber verdadero. Como vemos, estas cualidades sólo pueden, según él, garantizarse, si el elemento activo y organizador de nuestro conocimiento es una entidad dada de una vez por todas, en sí misma separada de la sensibilidad, y sustraída por tanto a las circunstancias del tiempo y a los destinos de la historia.

El principio o idea que sirve de »hilo conductor« para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento es fácil de reconocer a la luz de la argumentación desarrollada en la deducción trascendental, especialmente en la versión de 1787. Como vimos, ella establece la necesidad de que todas mis representaciones se dejen combinar en una sola conciencia autoconsciente. El acto que opera la referencia de lo múltiple de las representaciones a la unidad de esa autoconciencia virtual única (a la »unidad trascendental de la apercepción«) es, según el § 19 de la segunda edición, el acto de juicio. En consecuencia, todas mis representaciones tienen que dejarse enlazar en actos de juicio, y el producto de estos enlaces, o sea los objetos y las situaciones y procesos objetivos que llenan el campo de nuestra experiencia, tienen que dejarse concebir generalmente por las mismas nociones que traducen las reglas más universales de la actividad judicativa y expresan así las condiciones de la combinabilidad de lo múltiple representado en una sola conciencia autoconsciente. Tales nociones o categorías, que por un lado se nos presentan como nuestros conceptos de un objeto en general, se nos revelan por otro como conceptos de los diversos aspectos o modos —*funciones*, dice Kant— de la actividad de juzgar. La lista completa de estos modos o funciones dará, pues, la lista completa de las categorías. El capítulo sobre el hilo conductor, que no puede como nosotros dar por conocido el resultado de la deducción trascendental, llega a esta misma conclusión con razonamientos más oscuros y menos convincentes. Aparecen expuestos en las tres secciones tituladas »Del uso lógico del entendimiento en general«, »De la función lógica del entendimiento en los juicios« y »De los conceptos puros del entendimiento o categorías« (las dos últimas son desde 1787 los §§ 9 y 10)[382].

La primera de las secciones citadas aborda la tarea propuesta de analizar el entendimiento. Este ha sido definido como una facultad de conocer ajena a la sensibilidad; por ende, en el caso del hombre, no puede tratarse de una facultad intuitiva. Pero fuera de la intuición no hay otra forma de conocimiento que el concepto. De estos conceptos, dice Kant, no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar con ellos. En cada juicio hay un concepto que vale para muchas representaciones, entre las cuales está comprendida una que es referida inmediatamente a su objeto; aquel concepto, en cambio, con el cual esta última representación es enlazada en el juicio, constituye una representación mediata del mismo objeto. »La acción que unifica una misma conciencia con muchas representaciones y piensa así una regla en general«, es según Kant, la »función lógica«[383]. Todos los juicios son, por lo tanto, »funciones de la unidad entre nuestras representaciones, con las cuales, en vez de una representación inmediata, se usa para el conocimiento de un objeto otra superior, que comprende bajo ella a ésa y a otras muchas, y de este modo muchos conocimientos posibles son recogidos en uno solo«[384]. La acción propia del entendimiento o facultad de pensar mediante conceptos es, pues, el juicio; y los conceptos mismos, como tales, no son más que »predicados de juicios posibles«[385]. En consecuencia »*se podrán en-*

[379] KrV, A 65/B 89 sq. [380] KrV, A 67/B 92. [381] Véase arriba, p. 264.

[382] Los números, como sabemos, datan de 1787; pero estos textos aparecen ya en la edición de 1781 en su versión definitiva.

[383] R. 5642 (Ak., XVIII, 282); cf. KrV, A 68/B 93: »Entiendo por función la unidad de la acción que subordina diversas representaciones a una representación común«.

[384] KrV, A 69/B 94. [385] *Ibid.*

contrar todas las funciones del entendimiento si se pueden exhibir cabalmente las funciones de la unidad en los juicios«[386].

El § 9 nos ofrece, sin mayores preparativos, la lista completa de las funciones del juicio. Las explicaciones que acompañan esta lista se refieren a puntos de detalle, y no proporcionan nada que pudiera tenerse como una fundamentación de sus articulaciones, o una prueba de que no admite agregados. »Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio y atendemos únicamente a la mera forma del entendimiento, encontramos que la función del pensar en el mismo puede clasificarse bajo cuatro títulos, cada uno de los cuales contiene tres momentos«[387]. A continuación viene la célebre tabla kantiana de los juicios:

1

Cantidad de los juicios

Universales
Particulares
Singulares

2

Cualidad

Afirmativos
Negativos
Indefinidos

3

Relación

Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

4

Modalidad

Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

Debe tenerse presente que esta tabla no aparece en esta forma en ningún tratado de lógica anterior a Kant; pero cada uno de los »títulos« y »momentos« que distingue ha sido reconocido en una u otra de las diversas clasificaciones de los juicios propuestas por los autores de la época[388]. El texto arriba transcrito señala dos requisitos que, aparentemente, esta clasificación debiera cumplir. En primer lugar, todas sus articulaciones tendrían que poderse explicar y justificar atendiendo únicamente a la »forma del entendimiento« en el juicio, y haciendo abstracción de »todo contenido« del mismo. En segundo lugar, la clasificación sería exhaustiva, y *todo* juicio tendría que dejarse clasificar bajo uno de los momentos de cada uno de los cuatro títulos. Veremos en seguida que ninguno de estos dos requisitos se cumple del todo. Pero para que nuestros comentarios sean fácilmente comprensibles conviene refrescar al lector el significado de estos varios »títulos« y »momentos«. Creo que en este terreno los ejemplos resultan más decidores que las definiciones. »Todos los hombres son mortales«, »Algunos gatos son negros«, »El sol es la fuente de la vida sobre la tierra«, son, respectivamente, un juicio universal, particular y singular. Los tres son juicios afirmativos. Negativos son en cambio »Ninguna estrella es tetraédrica«, »Algunos alpinistas no son suizos«, »Bertrand Russell no es un buen historiador de la filosofía«. Juicios indefinidos llama Kant a los juicios afirmativos con predicado negativo, como »El agua es incolora«. Todos los juicios citados hasta aquí enlazan pares de conceptos, atribuyen o deniegan un predicado a un sujeto (tomado éste último en toda su extensión o en parte de ella). Son, por esto, juicios *categóricos*. Los juicios hipotéticos, en cambio, enlazan pares de juicios, presentando la verdad del uno como consecuencia de la verdad del otro: »Si llueve, el suelo se moja«, »Si Chile elige un gobierno marxista, Estados Unidos alentará las reclamaciones territoriales de sus vecinos«[389]. Por su parte, el juicio disyuntivo en-

[386] KrV, A 69/B 94. [387] KrV, A 70/B 95.

[388] En *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, I, 246-248, H. J. de Vleeschauwer da un cuadro sinóptico de las clasificaciones de los juicios que Trendelenburg, Hauck y Adickes han encontrado en los siguientes tratadistas de lógica del siglo XVIII: Christian Wolff, Thomasius, Reimarus, Baumgarten, Meier, Baumeister y Lambert. De este cuadro se desprende: 1) que cada una de las clases de juicios distinguidas por Kant había sido reconocida por alguno de estos tratadistas, 2) que ninguno las reconoce a todas, disponiéndolas en una clasificación igual a la de Kant; 3) que el juicio indefinido o infinito había sido comentado expresamente por Wolff, Baumgarten, Meier y Reimarus, pero que estos autores lo clasifican finalmente entre los afirmativos —Baumeister, en cambio, hace de él una especie aparte; 4) que el título »juicios de la relación« es un invento de Kant; según Adickes, Baumgarten y Meier distinguieron entre los juicios categóricos e hipotéticos; Reimarus reconoce las tres especies que distinguirá Kant, pero las agrupa en dos géneros: juicios simples (única especie: categóricos) y juicios compuestos (dos especies: hipotéticos y disyuntivos); por su parte, Wolff y Baumeister establecen una clasificación cuádruple, en juicios categóricos, hipotéticos, disyuntivos y copulativos; 5) que la clasificación kantiana según la modalidad procede directamente de Lambert (quien distingue juicios *necesarios, reales* y *posibles*); el título falta en Wolff y Reimarus; Baumgarten distingue juicios contingentes y necesarios; Meier y Baumeister, juicios posibles e imposibles. En los *Prolegómenos*, § 39, dice Kant que, cuando se decidió a tomar el acto intelectual de juzgar como principio para establecer el inventario de los conceptos puros, encontró en este respecto »un trabajo listo, *aunque no enteramente libre de defectos*, de los tratadistas de lógica«, que lo puso en condiciones de desarrollar una tabla completa de las funciones puras del entendimiento (Ak., IV, 323; yo subrayo).

[389] Téngase presente que el juicio hipotético kantiano (si *p*, entonces *q*) no equivale a la *implicación material* de la lógica contemporánea ($p \supset q$); aparentemente tampoco lo expresa mucho mejor la *implicación estricta* concebida por C. I. Lewis (véase al respecto Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg i. Br., 1962, pp. 468 sq.).

laza una pluralidad de juicios que mutuamente se excluyen y afirma la verdad de uno (y sólo uno) de entre ellos: »O bien el mundo existe por una casualidad ciega, o bien por una necesidad inmanente, o bien por una causa trascendente«[390]. Los juicios disyuntivos que cita Kant enlazan siempre juicios categóricos con el mismo sujeto[391]. Pero si prescindimos totalmente del contenido de los juicios, no se ve por qué la forma disyuntiva no ha de enlazar juicios de sujeto diverso: »O bien todos los A son J, o bien algunos B son K, o bien C es L«. Por último, la modalidad, como dice Kant, »es una función enteramente peculiar«, pues »no agrega nada al contenido del juicio... sino concierne solamente al valor del enlace en relación con el pensamiento en general«[392]. En el juicio problemático se ve la afirmación o negación como meramente posible (»Si estalla una nueva guerra mundial tal vez se empleen armas atómicas«); en el juicio asertórico se las declara efectivas (»las vacas son mamíferos«); en el juicio apodíctico se las proclama necesarias (»el número actual de los habitantes de España es necesariamente menor que algún número primo«).

Debemos preguntarnos si la clasificación de los juicios propuesta es efectivamente exhaustiva. El título de la modalidad es claramente aplicable a todo juicio; cualquiera que sea su forma, en cada juicio se asevera algo con carácter de posibilidad, de existencia efectiva, o de necesidad. En cuanto al título de la relación, si hubiese juicios que no cayeran bajo alguno de sus »momentos«, procedería únicamente incrementar la lista de éstos; en ningún caso podría sostenerse que hay juicios que no pueden clasificarse desde el punto de vista de la relación[393]. Distinto es el caso de los títulos de la cantidad y la calidad. Vimos en nuestros ejemplos que eran aplicables a la clasificación de los juicios categóricos. Sin salirnos de la tabla kantiana, podemos mostrar que estos títulos no son aplicables sin más a los juicios hipotéticos y disyuntivos. Consideremos primero el caso de la cantidad: la clasificación bajo este título depende de la extensión en que se toma el concepto del sujeto al atribuirle (o denegarle) el predicado; como los juicios hipotéticos no enlazan sujeto y predicado, es claro que no son clasificables bajo este punto de vista. Pero tampoco lo

[390] KrV, A 74/B 99.

[391] Klaus Reich, en *Die Vollstandigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1932, p. 52, n. 27, sostiene que es necesario que los juicios categóricos enlazados en el juicio disyuntivo tengan el mismo sujeto.

[392] KrV, A 74/B 99 sq.

[393] Kant no reconoce como formas peculiares de juicio dos tipos de enlace entre juicios que han merecido especial atención a los lógicos del siglo XX: el *producto lógico* o afirmación conjunta de la verdad de una pluralidad de juicios (distinguido en el siglo XVIII por Wolff y Baumeister bajo el nombre de *juicio copulativo*) y la *suma lógica* o disyunción sin exclusión mutua, que afirma la verdad de *a lo menos* uno de entre varios juicios.

son los juicios disyuntivos, aunque sólo admitamos disyunciones entre juicios con un mismo sujeto, éste puede estar tomado en una extensión diferente en los diversos miembros de la disyunción (»O bien todos los miembros del Parlamento son varones o bien algunos son mujeres«). El título de la cualidad, por su parte, contiene también un »momento« cuya especificidad depende de la relación sujeto-predicado: el juicio indefinido se caracteriza como un juicio afirmativo con predicado negativo; es absurdo pues hablar de juicios hipotéticos indefinidos. Por otra parte, la naturaleza misma de los juicios disyuntivos impide que se pueda clasificar bajo este »momento«, si una de las alternativas de una disyunción excluyente atribuye a un sujeto un predicado negativo, la otra tiene que atribuirle el predicado positivo complementario del anterior. El distingo entre juicios afirmativos y negativos parece en cambio aplicable también a juicios hipotéticos y disyuntivos, siempre que se entienda que la afirmación y la negación conciernen al enlace mismo entre hipótesis y consecuencia o entre los miembros de la disyunción (hipotético negativo sería pues este juicio: »No es efectivo que si lanzo una piedra la fruta caerá del árbol«; y no en cambio este otro: »Si no riegas, no prosperarán las plantas«).

La clasificación kantiana de los juicios no es pues exhaustiva en el sentido en que parecía exigirlo el párrafo inicial del § 9. Tampoco es una clasificación puramente lógico-formal, como se anunciaba allí. A la lógica formal, cuando investiga por ejemplo las reglas del silogismo, no le importa que un juicio sea singular o universal (ambos tipos de juicio toman al sujeto en toda su extensión), que sea afirmativo o indefinido (ambos atribuyen el predicado al sujeto). Estos distingos, como Kant expresamente reconoce, no pueden establecerse si »se hace abstracción de todo contenido de un juicio«. El primero depende de la naturaleza del sujeto —según se trate de un individuo o de un género—; el segundo de la naturaleza del predicado —según éste sea positivo o negativo.

El § 10 nos lleva por último a la deseada equiparación de las funciones del juicio y los conceptos universales de un objeto en general o categorías. Para lograrlo, Kant tiene que adelantar consideraciones que sólo pueden parecer inteligibles y bien fundadas a quien conoce el argumento de la deducción trascendental. No necesitamos detenernos en los detalles de este § 10, uno de los más oscuros de la obra. Se asevera en él la necesidad de una síntesis que organice las representaciones espacio-temporales y la necesidad de conceptos que confieran unidad a esta síntesis. La síntesis de la multiplicidad dada a priori (en el espacio y en el tiempo) es la síntesis *pura*, y esta síntesis,

representada en lo que tiene de universal, nos da el concepto puro del entendimiento. Estos conceptos confieren unidad a la síntesis pura y consisten únicamente en la representación de esta unidad sintética necesaria.

Tras estas explicaciones, Kant puede escribir el pasaje en que culmina su »deducción metafísica« de las categorías. »La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio* da también a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición* su unidad, la cual, expresada universalmente, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y en virtud de las mismas acciones con que generaba en conceptos, mediante la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también un contenido trascendental en sus representaciones, mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general...«[394]. La correspondencia entre categoría y juicio, concepto ontológico fundamental y operación elemental del entendimiento queda así demostrada. Kant da por descontado, sin más explicaciones, que la tabla de los juicios que conocimos en el § 9 los clasifica precisamente según los criterios que interesa tener presente cuando se atiende a su identidad con las categorías. La tabla de éstas sigue exactamente las divisiones de la tabla de los juicios:

[394] KrV, A 79/B 105. La »unidad analítica« de que Kant habla aquí es la unidad de los conceptos generales, esto es, la unidad de una conciencia idéntica que pertenece a una pluralidad de representaciones. Klaus Reich dice que esta unidad analítica es el »yo pienso«: »El yo es aquello que *en todos* los pensamientos posibles discernidos es *uno y el mismo*, mediante ello pienso algo en general que puede encontrarse en todos o estar enlazado con ellos, una (la) »representación« que es pensada como *común a las diferentes*«. (*Op. cit.*, p. 34). En una nota al § 16 de la segunda edición de la *Crítica*, Kant escribe: »La unidad analítica de la conciencia pertenece a todos los conceptos comunes como tales; por ejemplo, si pienso en el *rojo* en general, me represento con ello una cualidad que (como característica) se puede encontrar en alguna parte o estar enlazada con otras representaciones... Una representación que ha de pensarse como común a varias *diferentes*, es considerada como perteneciente a otras representaciones tales que además de ella contienen en sí algo *diferente;* en consecuencia, hay que pensarla primero en unidad sintética con otras representaciones (a lo menos posibles), para poder pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que hace de ella un concepto común« (KrV, B 133 n.). En cuanto al *contenido trascendental* que, según el pasaje citado en el texto, se introduce en las representaciones del entendimiento, mediante »la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general«, me parece que no puede ser otro que la multiplicidad pura del espacio y el tiempo, gracias a la cual los conceptos del entendimiento se »realizan«, esto es, se tornan ontológicamente significativos, separados de esta multiplicidad —dice Kant una y otra vez— los conceptos puros del entendimiento *carecen de contenido*. Véase, en relación con esto, la valiosa discusión de Paton, KME, I, 289-293.

Tabla de las categorías

1
De la cantidad
Unidad
Pluralidad
Totalidad

2
De la cualidad
Realidad[395]
Negación
Limitación

3
De la relación
de la inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)
de la causalidad y dependencia (causa y efecto)
de la comunidad (interacción entre el agente y el paciente)

4
De la modalidad
Posibilidad - Imposibilidad
Existencia[395] - Inexistencia
Necesidad - Contingencia

La correspondencia entre estas categorías y los tipos de juicio de la otra tabla no es demostrada en detalle por Kant. Evidente en el caso del título de la modalidad, es por lo menos dudosa en varios otros casos. Desconcierta por ejemplo que se haga corresponder la categoría de unidad al juicio universal, la de totalidad al juicio singular; tal paralelismo puede ciertamente defenderse, pero también el paralelismo inverso. Esta inseguridad vendría a corroborar la sospecha de que entre juicios universales y singulares no cabe hacer un distingo relevante para la lógica (ni aun para una lógica »trascen-

[395] Anneliese Maier (*Kants Qualitätskategorien*, Berlin 1930) ha mostrado que en la tradición escolástica alemana seguida por Kant *realidad* no es sinónimo de *existencia*. *Realidades* son las cualidades positivas atribuibles a una cosa —la luz, por ejemplo, pero no la oscuridad, etc.—, cualidades que pueden existir o no existir. Naturalmente, lo que existe, se manifiesta por sus cualidades positivas, o sea, por su realidad —lo cual explica que ambos términos se asociaran tan íntimamente que llegaron a identificarse. El distingo clásico entre *existencia* y *realidad* se advierte claramente en el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios; según este argumento, a Dios, o suma de todas las realidades, no puede faltarle la existencia, porque ésta también es una realidad (una cualidad positiva); Kant, como es sabido, critica este argumento alegando justamente que *la existencia no es una realidad* (*existencia* no es una especie del género *realidad*, sino un concepto primordial, tan irreducible como este último).

dental«). La correspondencia entre la categoría de limitación y los juicios indefinidos resultará aceptable en la medida en que se consiga atribuir una fisonomía propia a este tipo de juicios, que a primera vista se confunden, por su estructura formal, con los afirmativos; por su alcance ontológico, con los negativos. En el importante título de la relación todos los paralelismos han suscitado objeciones. El propio Kant declara que la correspondencia entre comunidad (interacción) y juicio disyuntivo es menos evidente que las otras, y el lector hará bien en determinar por sí mismo si las explicaciones contenidas en el § 11 (nota 3) bastan para justificarla. La correspondencia entre la relación sustancia-accidente y el juicio categórico sólo puede mantenerse si nos limitamos a llamar de esta manera a los juicios que atribuyen inherencia (»la rosa es roja«, »la piedra es pesada«, etc.); pero entonces tendríamos que distinguir nuevos »momentos« bajo el título de la relación, para alojar a aquellos juicios de la forma »S es P« que no atribuyen inherencia y que, por lo mismo, según esta nomenclatura no deberían llamarse categóricos (juicios descriptivos: »Cervantes es el autor del *Quijote*«; juicios que expresan pertenencia a una clase: »la mosca es un insecto«; juicios relacionales: »el agua es mejor que el vino«). Más defendible parece en todo caso el paralelismo entre causalidad y juicio hipotético; aunque es peligroso asimilar la implicación lógica a la relación de fundamentación real, el juicio hipotético sigue siendo la forma más indicada y por así decirlo natural para expresar el vínculo entre la situación causante y la causada: »Si llueve, el suelo se moja«; »si conecto la corriente eléctrica, se encenderá la lámpara«.

2

Pocos pasajes importantes de la obra de Kant han recibido críticas tan duras como esta doctrina del »hilo conductor« o »deducción metafísica«, que deriva la lista de los conceptos ontológicos primordiales de una tabla pretendidamente completa de las formas del juicio[396]. Hemos enunciado ya algunas dudas sobre la tabla de éstas y su correspondencia con aquéllos. Pero tales observaciones parciales sirven sólo para preparar el camino a la objeción de fondo, reiterada

[396] Adolf Trendelenburg expuso ya metódicamente una serie de estas objeciones en su *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846, pp. 289-297. Las principales son: 1) no se entiende cómo, ni por qué la unidad de la conciencia debe articularse según doce modos diversos; 2) la aplicación de las categorías subjetivas a un dato recibido desde fuera no podrá efectuarse sin que las categorías sufran una modificación; 3) cuando Kant aplica las categorías suelen éstas alejarse de su uso lógico primitivo, con el que guardan sólo una remota analogía.

una y otra vez desde los tiempos de Fichte y Hegel: la tabla de los juicios, que ha de brindar la clave para establecer la lista completa de las categorías, ha sido compilada por Kant revisando los manuales de lógica de su tiempo y no responde a una necesidad demostrada ni demostrable; merece pues plenamente la grave crítica que el propio Kant dirige a su gran predecesor Aristóteles, de quien dice que recogió sus categorías a la ventura, »donde topó con ellas«[397]. Aunque Kant proclame que sus tablas se articulan »sistemáticamente desde un principio común, a saber, la facultad de juzgar«, la mayoría de los autores ha opinado que ellas han sido formadas »rapsódicamente, buscando los conceptos puros a la buena de Dios«[398] Ahora bien, si esta objeción fuera válida, habría que concluir que la »deducción metafísica« ha fracasado en su empeño de establecer el inventario integral de los conceptos ontológicos fundamentales, pues, como Kant mismo señala, si su lista se reúne simplemente por inducción, »nunca se podrá estar seguro de que la enumeración es completa«, ya que »de esta manera jamás se comprende por qué justamente éstos y no otros conceptos pertenecen al entendimiento puro«[399]. Como dijo Hegel: »Recoger la pluralidad de las categorías de cualquier manera, como un hallazgo fortuito —por ejemplo, atendiendo a los juicios— y aceptarlas así sin más, debe considerarse en verdad como una vergüenza para la ciencia Pues ¿dónde podrá el entendimiento exhibir necesidad alguna si no es capaz de evidenciarla en sí mismo, que es la necesidad pura?«[400].

Consciente de la gravedad de este asunto, Klaus Reich ensayó allá por 1930 reivindicar a Kant contra sus detractores, en una tesis doctoral titulada *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*[401]. En esta obra procura demostrar que el mero análisis de la noción misma de juicio (tal como ha sido definida por Kant en la deducción trascendental) conduce a establecer el distingo entre las formas o »funciones« clasificadas en la tabla kantiana de los juicios La tarea que Reich se propone tiene un aspecto sistemático y otro histórico Se trata ante todo de establecer que la tabla kantiana es necesaria y completa; pero se trata además de saber si Kant mismo la defendió

[397] »So raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen« —KrV, A 81/B 107.

[398] KrV, A 81/B 106.

[399] KrV, A 81/B 107. Vimos ya que en otros pasajes Kant reconoce que tampoco su filosofía permite comprender »por qué nosotros tenemos justamente estas y no otras funciones del juicio« y generamos la unidad de la apercepción »sólo mediante categorías y justamente por este número y variedad de ellas« (KrV, B 145 sq.; véase arriba, pp. 368 sqq.).

[400] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed Hoffmeister), p 179.

[401] Citada arriba, nota 391. El título podría traducirse: »La tabla kantiana de los juicios es completa«.

por las razones que Reich expone. Si la argumentación sistemática fuera válida, bien podríamos ignorar el lado histórico del asunto. ¿Qué importan, en efecto, las razones de Kant, si hay otras que establecen irrebatiblemente la verdad de su tesis? Su descubrimiento no habría sido menos valioso si se hubiera debido a un azar feliz. En cambio, si las razones de Reich no acaban de convencernos, querremos saber por lo menos si Kant las ha compartido. Ahora bien, aunque Reich reúne una cantidad de textos que muestran que su modo de plantear las cosas no es ajeno al de Kant, no ha logrado probar, en mi opinión, que este último, siquiera implícitamente, manifieste haber conocido la posibilidad de derivar la tabla de los juicios según el procedimiento analítico propuesto por aquél[402]. Dicho procedimiento tendría en todo caso el mérito de hacer plausible la tesis kantiana, y no tan absurda ni vergonzosa como le parece por ejemplo a Hegel. Por esta razón y porque no es probable que el libro de Reich, ya difícil de obtener en alemán, llegue a ser accesible en español, quiero dar aquí un resumen de las ideas centrales de su demostración de que hay tantas clases fundamentales de juicio como Kant ha distinguido.

El juicio es el modo como referimos representaciones cognitivas dadas a la unidad de la apercepción. La conexión entre estas representaciones cognitivas, en virtud de la cual se copertenecen en un juicio y se las considera conjuntamente como integrantes de la representación de un mismo objeto o situación objetiva, es la *relación* del juicio. Para clasificar los juicios atendiendo a esta *relación,* consideramos primero el caso más simple posible, en que las representaciones cognitivas enlazadas son conceptos. Se ha dicho que el juicio es el empleo de conceptos para el conocimiento de objetos. Puesto que el concepto no posee, como tal, esta función de *conocer* (en sentido propio) objetos, es menester, para que la adquiera, que esté dada una *condición* de su empleo para el conocimiento de un objeto. El material de que disponemos antes de juzgar consiste sólo en conceptos. Por lo tanto, es menester pensar un concepto como la condición para el empleo de otro concepto en el conocimiento de un objeto. El concepto que sirve de condición tiene la función del *sujeto,* el otro la función del *predicado.* »El concepto de la relación: predicado de un sujeto o sujeto de un predicado es el concepto de esta relación de dos conceptos entre sí, en cuanto constituyen el conocimiento de un objeto. El enlace de dos conceptos dados en esta conexión lo llamamos *la*

[402] Reich sostiene que Kant no da esta fundamentación detallada de su clasificación de los juicios, porque su propósito es escribir sólo una crítica de la razón pura, no un sistema completo de la filosofía trascendental. Reich, *op. cit.,* p. 95.

función del juicio categórico«[403]. Reich se pregunta luego si la verdad según su forma, esto es, la unidad objetiva de la apercepción, sería posible si sólo hubiese juicios categóricos, y la conexión mutua de estos mismos juicios fuese algo indiferente desde este punto de vista. Sin duda habría en tal caso muchas »verdades« (juicios categóricos objetivamente válidos); pero no tendría sentido hablar de una unidad objetiva *cabal* de la apercepción en la conciencia de mis representaciones. La verdad según su forma es la referencia de representaciones dadas a la unidad cabal de la apercepción pura, y supone por lo tanto que yo tome conciencia de la identidad de la función mediante la cual puedo enlazarlas en una conciencia. »En consecuencia, tiene que ser posible enlazar diversos juicios categóricos en una unidad objetiva de la conciencia de ellos«[404]. Como este enlace debe ser enteramente espontáneo y no podemos representarnos nada como unido en el objeto sin antes haberlo enlazado nosotros mismos, la conexión postulada entre los juicios categóricos debe concebirse de tal modo que sólo gracias a ella obtengan estos juicios una referencia a la unidad objetiva de la conciencia de las representaciones contenidas en ellos. En otras palabras, tenemos que dejar indeterminada la verdad o falsedad de los juicios categóricos que sirven de material para nuestro enlace y concebir que la referencia de ambos a una verdad posible viene a quedar *fundada* recién por la conexión entre ellos. La situación es análoga a la que encontramos en el caso del juicio que enlaza dos conceptos: uno de los pensamientos enlazados tiene que ser la condición para el empleo del otro en un conocimiento (posible), la condición de la referencia efectiva (válida) del otro a un objeto. »El enlace de dos juicios categóricos mediante esta relación en un juicio lo llamamos la función del juicio hipotético«[405]. Junto con descubrir este distingo necesario entre juicios categóricos e hipotéticos se nos ha hecho presente la necesidad de distinguir entre el juicio normal, que enlaza conceptos o juicios refiriéndolos efectivamente a la unidad de la apercepción, y un tipo de juicios —como aquellos que enlazábamos en el juicio hipotético— que se abstienen de operar esta referencia, que se piensan sin decidir si son verdaderos o falsos. Llamamos a los primeros juicios *asertóricos;* a estos últimos,

[403] Reich, *op. cit.,* p. 48. Es interesante anotar que Reich vincula esta necesidad de una *condición* pura del empleo cognoscitivo del concepto, con el carácter esencial del entendimiento finito: »La misma necesidad de que no esté dada con el *yo pienso* ninguna multiplicidad, de que no se ofrezca con ello ningún contenido al pensamiento, se expresa en la forma misma del concepto en cuanto éste no posee por sí mismo validez objetiva, verdad. Para que ésta pueda tener lugar tiene que agregarse al concepto otro pensamiento particular, que le confiera al concepto esta función. El concepto de esto que se agrega es el concepto de la condición de un juicio« (*Ibid.,* p. 48).

[404] Reich, *op. cit.,* p. 50.

[405] Reich, *op. cit.,* p. 50.

juicios *problemáticos*. El concepto del juicio problemático envuelve aparentemente una contradicción en los términos Sin embargo, hemos visto que este tipo de juicios pertenece necesariamente a la forma de la unidad objetiva de mis pensamientos Por lo tanto, concluye Reich, »la relación de esta validez problemática, meramente subjetiva, de un pensamiento en general, con la validez objetiva *del mismo* pensamiento, tiene que estar determinada necesariamente en la forma misma de juzgar«[406] El enlace de juicios problemáticos en un juicio hipotético no cumple esta exigencia, pues la validez objetiva de este último no permite decidir nada acerca de la validez de aquéllos (»Si Hitler hubiera derrotado a Rusia, no se habría fundado el Estado de Israel«) Es preciso pensar, pues, juicios problemáticos unidos en otra suerte de enlace, de modo que la relación de cada juicio problemático con la verdad o la falsedad quede determinada por el enlace mismo. Reich cree poder mostrar que esta nueva forma de enlace, exigida por la marcha misma de nuestro análisis, no es otra que el juicio disyuntivo. En efecto, como la referencia a la verdad o falsedad es una función que el juicio problemático no posee de suyo, para determinarla se requiere una condición especial ¿En qué consistirá ésta? No puede radicársela fuera de los juicios problemáticos dados, pues la referencia de éstos *como tales* a la unidad *objetiva* de la apercepción ha de provenir sólo del enlace entre ellos »Por lo tanto, los propios juicios problemáticos dados deben constituir esa condición. Tienen pues que determinar »en conjunto« (»en comunidad«) el conocimiento verdadero Puesto que ningún »miembro« de este »todo« es de por sí objetivamente válido, tienen que determinarse *recíprocamente*, de modo que en virtud de ello quede determinado el conocimiento verdadero de un objeto«[407]. Tal es precisamente la función del juicio disyuntivo: la verdad de la disyunción está determinada por las relaciones entre sus miembros, juicios problemáticos mutuamente excluyentes que cubren todas las alternativas posibles. Se observará que, si un juicio disyuntivo satisface efectivamente estos requisitos, su verdad dependerá de la mera posibilidad de sus miembros. Derivamos así una tercera forma de aseveración de los juicios, que se agrega a las formas asertórica y problemática que ya habíamos conocido: decimos que un juicio es *apodíctico* o que vale *necesariamente*, cuando su verdad queda determinada con sólo pensarlo en ciertas condiciones.

El análisis de Reich ha permitido derivar hasta aquí los tres »momentos« del título de la relación y los tres »momentos« del título de la modalidad. El examen del juicio disyuntivo conduce según él a

[406] Reich, *op cit*, p 51 [407] Reich, *op cit.*, p 52.

derivar los momentos lógico formales correspondientes a los títulos de la cualidad y la cantidad La mutua exclusión de los juicios enlazados en la disyunción conduce inmediatamente al distingo entre juicios afirmativos y negativos Si uno de los predicados que la disyunción atribuye al sujeto vale, los demás *no* valen Además, observa Reich, »en el juicio disyuntivo. . pensamos una relación entre las partes de la extensión de un concepto, de modo que la extensión de cada parte complementa la extensión de las otras para formar la extensión entera del conocimiento propiamente tal del sujeto En otras palabras, en el juicio disyuntivo se piensa »el empleo« de un pensamiento bajo cierta condición (la del sujeto) tomada *en toda su extensión*, a la vez que en los juicios problemáticos en él contenidos, se piensa »el empleo« de los distintos predicados del mismo bajo la misma condición tomada *en una extensión restringida* La diferencia así caracterizada constituye el distingo entre la universalidad y particularidad de un juicio, su distingo con respecto a la cantidad«[408] No creo que cualquier juicio disyuntivo exhiba la estructura aquí descrita por Reich —no la posee desde luego el ejemplo kantiano arriba citado que contrasta los orígenes posibles del mundo[409]. Pero si decimos que todos los triángulos son equiláteros, isósceles o escalenos, es claro que los predicados de nuestra disyunción cubren conjuntamente toda la extensión del concepto del sujeto, en tanto que cada predicado es atribuible sólo a una parte de esa extensión: el juicio disyuntivo universal equivale a una conjunción de juicios particulares (algunos triángulos son equiláteros *y* algunos son isósceles *y* algunos son escalenos).

Reich muestra que los cuatro títulos de la clasificación deducida corresponden a los elementos esenciales de la definición del juicio y por lo mismo no puede haber otros: »Juicio es un enlace *(relación)* objetivamente *válido (modalidad)* de representaciones, que son representaciones parciales (consecuencia: *cualidad)* que sirven como fundamentos analíticos del conocimiento (consecuencia: *cantidad*)«[410]. Los »momentos« distinguidos bajo cada título no pueden ser más de tres, pues, como dice Kant en la reflexión 5854, »hay tres funciones lógicas bajo un cierto título y por lo mismo también tres categorías, porque dos de ellas exhiben la unidad de la conciencia en dos contrarios, la tercera empero enlaza de nuevo estas conciencias contras-

[408] Reich, *op. cit.*, p. 55.

[409] KrV, A 74/B 99, citado arriba, p. 394.

[410] Reich, *op. cit.*, p. 90. El concepto es una representación parcial porque es la representación de una o más características *(Merkmale)* de su objeto. Como la característica concebida en el concepto está presente idénticamente en todos los objetos representados por él, se dice que es un fundamento analítico del conocimiento de éstos. Véase Reich, *op. cit.*, pp. 38 y 39.

tadas; no cabe pensar más variedades de la unidad de la conciencia, pues si A es una conciencia que enlaza una multiplicidad y B es otra que enlaza del modo opuesto, entonces C es el enlace de A y B«[411]. Reich no ha podido derivar sin embargo más que dos »momentos« bajo los títulos de la cantidad y la cualidad; faltan los juicios singulares y los indefinidos. Esto se debe según él a que los distingos correspondientes, como Kant bien lo vio, son ajenos a la lógica formal y sólo pueden establecerse teniendo en cuenta el papel de la intuición en el conocimiento, lo cual rebasa los límites de la tarea que Reich se propuso.

3

Después de completar su »deducción metafísica«, en el último párrafo del § 10, Kant dice que prescinde deliberadamente de dar en esta obra una definición de las categorías, aunque bien pudiera estar en posesión de ella. En todo caso, agrega, lo poco que ha dicho al respecto pone de manifiesto »que un diccionario completo, con todas las explicaciones requeridas, no sólo es posible, sino además es fácil de realizar«[412]. Esta declaración resulta desconcertante para quien recuerda las observaciones de Kant acerca de la dificultad de las definiciones en la filosofía[413]. En el caso de las categorías o conceptos puros primordiales tal definición parecería ser no sólo difícil, sino imposible. Así lo declara Kant expresamente en la segunda parte de la *Crítica,* la Teoría del Método, cuando trata el uso de las definiciones en filosofía. »Estrictamente hablando, no se puede definir ningún concepto dado a priori, como, por ejemplo, sustancia, causa, derecho, justicia, etc.«[414]. En el capítulo final de la Analítica trascendental, relativo al distingo entre fenómenos y noumenos, se ocupa Kant más extensamente de la definición de las categorías, y aclara en qué sentido y bajo qué condiciones ella puede reputarse posible. Lo que le interesa, como él dice, es la definición real de las mismas, esto es, un tipo de definición que no se limita a reemplazar el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles, sino que indica una característica clara que permita reconocer con certeza el objeto definido. La definición real, pues, no sólo aclara un concepto, sino que evidencia la realidad objetiva del mismo[415]. Ahora bien, Kant reconoce que una tal definición real de las categorías no habría podido darla cuando, en el citado texto del § 10, se declaró excusado de hacerlo. En efecto, si consideramos, como se hace en la »deducción metafísica«, las categorías por sí mismas, prescindiendo de todas las condiciones de orden sensible que pudieran caracterizarlas como conceptos de uso empírico, no podemos ver en ellas otra cosa que la función lógica en los juicios entendida como condición de posibilidad de los objetos mismos, pero sin que podamos decir en lo más mínimo cómo pueden hallar una aplicación y un objeto, en otras palabras, »cómo pueden poseer en el entendimiento puro, al margen de la sensibilidad, algún significado y una validez objetiva«[416]. »Las funciones lógicas de los juicios en general: unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado, no se pueden definir sin caer en un círculo, pues la definición misma sería un juicio y contendría esas funciones. Las categorías puras, empero, no son sino representaciones de las cosas en general, en cuanto lo múltiple de la intuición de éstas tiene que ser pensado con una o la otra de esas funciones lógicas: magnitud es la determinación que sólo puede ser pensada en un juicio que tenga cantidad *(judicium commune),* realidad aquella que sólo puede pensarse en un juicio afirmativo, sustancia aquella que, con respecto a la intuición, tiene que ser el sujeto último de todas las otras determinaciones«[417]. Pero esta caracterización de las categorías puras, que las refiere a las funciones lógicas del juicio, no permite decidir qué clase de entes son aquéllos con respecto a los cuales hay que emplear tal función lógica más bien que tal otra. "En suma, ninguno de estos conceptos puede *documentarse* con nada, para exhibir así su posibilidad *real,* si se prescinde de toda intuición sensible (la única que tenemos), y no resta más que la posibilidad *lógica*«[418]. Este último género de posibilidad se obtiene cuando el concepto (el pensamiento) mismo es posible (no contradictorio), pero aquí no se trata de esto, sino de saber si el concepto se refiere a un objeto y por lo tanto significa algo[419].

[411] Ak., XVIII, 370. La observación de que en cada grupo de categorías la tercera es una síntesis de las dos primeras aparece formulada brevemente en los *Prolegómenos* (1783), § 39, nota, Ak, IV, 325 n., y comentada con más detenimiento en la segunda edición de la *Crítica* (1787), § 11, KrV, B 110-111. Cf. asimismo la carta de Johann Schultz a Kant, del 21 de agosto de 1783 y las cartas de Kant a este corresponsal, del 26 de agosto de 1783 y 17 de febrero de 1784 (Ak., X, 349, 351, 366 sq.). En la última dice Kant que la tercera categoría surge en efecto por el enlace de la primera y la segunda, pero no por mera adición de ambas, sino por »un enlace tal cuya posibilidad misma constituye un concepto y este concepto es una categoría especial«.

[412] KrV, A 83/B 109. [413] Véase arriba, p. 235 n. [414] KrV, A 728/B 756.

[415] KrV, A 241 n. [416] KrV, A 242. [417] KrV, A 245 sq. [418] KrV, B 302 n.

[419] *Ibid.* En una nota de la Dialéctica trascendental escribe Kant: »El concepto es siempre posible, cuando no se contradice. Este es el criterio lógico de la posibilidad, y en virtud de él su objeto se distingue del *nihil negativum* [Cf. la tabla de los conceptos de *nada,* al final de la Analítica —KrV, A 292/B 348]. Pero puede ser no obstante un concepto vacío, si la realidad objetiva de la síntesis, mediante la cual se genera el concepto, no ha sido exhibida a su vez; esto, según hemos mos-

Esta necesidad de descubrir la condición intuitiva sensible que asegura al concepto puro su referencia a un objeto está implícita en la restricción del uso teórico de las categorías a la experiencia posible, que establecimos como resultado de la deducción trascendental. Lo que dijimos entonces, especialmente sobre la relación entre la síntesis pura pensada en la categoría y su aplicación a la multiplicidad intuitiva, nos ayudará ahora a entender el estudio que Kant hace de las condiciones sensibles para la aplicación de las categorías, desarrollado en el capítulo sobre el Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento[420]. Como se recordará, distinguimos entre la síntesis empírica, que unifica momento a momento los contenidos sensibles dados en una experiencia de objetos existentes, la síntesis del espacio y el tiempo, síntesis a priori y por lo tanto virtual, pero bosquejada en cada síntesis empírica efectiva, que sin este bosquejo no sería posible, y, por último, la »síntesis pura« pensada en la categoría, de la que dijimos que no era propiamente una síntesis —ni siquiera virtual—, sino más bien la virtualidad de una síntesis, que, como tal, sólo tenía realidad en el pensamiento abstracto del filósofo[421]. Las condiciones intuitivas que hacen posible la aplicación de las categorías a objetos son precisamente esas formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, que estructurados por las categorías, nos suministran la síntesis pura en la base de cada síntesis empírica. El »esquematismo« de los conceptos puros del entendimiento no es otra cosa que el procedimiento por el cual las categorías puras organizan la forma universal de la sensibilidad, el tiempo, y se vuelven así aplicables a la multiplicidad empírica dada o dable en esa forma. Los »esquemas« de las categorías son, como Kant dice, »determinaciones trascendentales del tiempo«, o sea, modos de estructurarse la multiplicidad pura del tiempo unificada conforme a esas categorías[422].

La doctrina del esquematismo es una de esas contribuciones enteramente originales de Kant que llenan de perplejidad a sus críticos y comentaristas. La desazón viene en parte quizás de que la verdad que Kant quiso poner de manifiesto con esta doctrina ha llegado a ser tan obvia que nos parece incomprensiblemente complicado el aparato conceptual de que él se vale para explicarla. La concepción

trado, se funda en cada caso en principios de la experiencia posible y no en el principio del análisis (el principio de contradicción). Esta advertencia está destinada a prevenir que no se concluya inmediatamente de la posibilidad (lógica) de los conceptos a la posibilidad (real) de las cosas« (KrV, A 596 n/B 624 n).

[420] KrV, A 137 sqq./B 176 sqq.

[421] Véase arriba p. 378.

[422] Como veremos más adelante, aunque Kant caracteriza los esquemas como determinaciones del tiempo, reconoce que por lo menos algunos de ellos incluyen o presuponen una referencia al espacio (p. 409).

del uso efectivo de los conceptos, novedosísima en su tiempo, que Kant expresa en su doctrina del esquematismo, se nos ha vuelto tan familiar, que nos resulta artificial e innecesario el distingo entre el concepto y su »esquema«. Antes de aplicarlo al caso de las categorías, Kant explica este distingo con el ejemplo de otros conceptos empíricos y a priori. Cada uno de ellos posee según el un esquema que hace posible su aplicación a los objetos particulares correspondientes – ya se trate de entes concretos o de meras construcciones en la intuición pura. El esquema es en cada caso »un producto de la imaginación«[423]; pero no una imagen, o representación singular del objeto respectivo, en toda su individualidad. El esquema es más bien un procedimiento general de la imaginación para la generación de imágenes; o como Kant dice, »para procurarle su imagen a un concepto«[424]. Puedo obviamente hacerme una imagen precisa de un triángulo o de un pentágono, de un quiliágono (polígono de mil lados) no puedo, en cambio, formarme de buenas a primeras tal imagen, pero conozco y domino el procedimiento para la construcción de un polígono así[425]. Este procedimiento es el esquema del concepto de quiliágono, el cual »significa una regla para la síntesis de la imaginación con respecto a figuras puras en el espacio«[426]. Así también, »cuando coloco cinco puntos uno tras otro . . . esta es una imagen del número cinco; en cambio, si sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o cien, este pensar consiste más bien en la representación de un método para representarse, con arreglo a un cierto concepto, la imagen de un conjunto (por ejemplo mil), y no en la imagen misma, la cual en el último ejemplo propuesto yo difícilmente podría abarcar para compararla con el concepto«[427]. Cada presentación empírica de un objeto es reconocida como tal en virtud de que se la refiere al concepto del mismo, pero este acto de referencia sólo es posible de hecho en cuanto la presentación empírica se encuadra en un sistema de procedimientos generales de la imaginación para la síntesis de presentaciones sensibles con arreglo a

[423] KrV, A 140/B 179.

[424] KrV, A 140/B 180.

[425] »Cuando Arquímedes trazó un polígono de 96 lados en torno al círculo e inscribió otro semejante en él, para establecer cuánto menor era el círculo que el primero y cuánto mayor era que el segundo ¿puso o no una intuición bajo su concepto del citado polígono regular? Inevitablemente tuvo que ponerla en la base de éste, aunque no dibujándola de hecho (lo que sería una exigencia innecesaria y absurda), sino en cuanto conocía la regla de la construcción de su concepto o sea, su capacidad de determinar la magnitud del mismo con tanta aproximación como él quisiera a la del objeto mismo y de dar así este último en la intuición con arreglo al concepto, con lo cual pudo demostrar la realidad de la regla misma y con ella, también la de este concepto para el uso de la imaginación« (*Contra Eberhard*, Ak., VIII, 212. Cf. la carta de Reinhold del 19 de mayo de 1789, Ak., XI, 46).

[426] KrV, A 141/B 180.

[427] KrV, A 140/B 179.

ese concepto. Así, cuando reconozco como un perro eso que está en el pasto a veinte metros de mí, los fenómenos visuales que me lo hacen presente se combinan entre sí, destacándose del fondo, según el patrón característico de la imagen de un perro; además, se vinculan a un conjunto de expectativas de percepción —expectativa de verlo moverse, de oirlo ladrar, de sentir un cierto tipo de olor cuando me acerque, etc.— que se integran en un sistema abierto, pero definido, de posibilidades, y circunscriben el dominio de lo que puedo aceptar como imagen o representación empírica de un perro. Lo que inicialmente aprehendí como tal, encuadrando su presentación como hemos dicho en el sistema pertinente de la imaginación, puede revelárseme luego como siendo otra cosa, en virtud de que las presentaciones empíricas ulteriores que tengo que referir al mismo objeto no tienen cabida en ese sistema. Así, por ejemplo, si el objeto se mantiene rígido, o si una piedra arrojada contra él no lo espanta ni lo hace aullar, sino que rebota provocando un sonido hueco, concluiré que lo que veía no era un perro, sino la estatua de un perro. Con ello, claro está, habré sustituido un sistema de procedimientos sintéticos de la imaginación por otro diferente, en el cual la presentación inicial, las recientes y las futuras tienen que dejarse encuadrar.

El propio análisis de estos ejemplos nos ayuda a comprender la necesidad de que las categorías posean un esquema y a determinar la naturaleza del mismo. Evidentemente, reconocer algo como una magnitud o una realidad, una sustancia, una causa, un efecto, implica incorporarlo según un procedimiento definido en la síntesis de la experiencia. Así como el concepto de un objeto empírico de cierta especie no es un puro pensamiento abstracto, sino que, para ser aplicable en concreto, tiene que disponer de un método o sistema de métodos para la unificación de contenidos sensibles en la representación de ese objeto, así también las categorías o conceptos de un objeto en general sólo pueden emplearse para pensar lo que existe si comprenden tales »procedimientos generales de la imaginación« o *esquemas*, que circunscriban las representaciones sensibles unificables con arreglo a cada uno de esos conceptos. Mientras el esquema de un concepto empírico, como veíamos, es un cierto modo o sistema de modos de configurarse espacio temporalmente una multiplicidad empíricamente dada, el esquema de una categoría o concepto a priori tiene que ser un modo de configurarse la multiplicidad pura del espacio y el tiempo mismos. Todos los objetos, situaciones o procesos empíricos tendrán que aprehenderse luego como variedades específicas, determinadas a posteriori, de estos modos generales de configurar el tiempo y el espacio. Porque el tiempo es la forma universal de la sensibilidad, y las categorías tienen que ser aplicables a todo objeto de la experiencia, Kant describe, según dijimos, a los esquemas de éstas como modos de configurar la multiplicidad temporal. Sin embargo, él mismo reconoce más adelante que algunos de esos esquemas implican necesariamente una configuración del espacio. Así el esquema de la sustancia es definido por él como »la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, que permanece, mientras todo lo demás cambia«[428]; pero »para dar en la intuición algo *permanente* que corresponda al concepto de sustancia (y exhibir así la realidad objetiva de este concepto) necesitamos una intuición *en el espacio* ... pues sólo el espacio puede ser determinado de un modo permanente, el tiempo en cambio ... fluye sin cesar«[429]. En otras palabras, el esquema de la sustancia es un modo de configurar una multiplicidad temporal (a saber, como permanente), que, por su naturaleza misma, sólo puede aplicarse si la multiplicidad en cuestión además es espacial[430].

Kant ofrece definiciones de los esquemas de todas las categorías. Cada uno caracteriza la configuración temporal que debe revestir una situación empírica para ser pensada por la categoría respectiva. En este sentido, puede decirse que los esquemas proporcionan la condición sensible para la aplicación de las categorías, o que señalan el objeto a que éstas se aplican, y al hacerlo les procuran un significado. Así, el esquema de la causalidad consiste »en la sucesión de lo múltiple, en cuanto está sujeta a una regla«; según esto, diremos que una cierta situación A es la causa de otra situación B si y sólo si hemos establecido inductivamente una regla según la cual situaciones del tipo de A van seguidas siempre por situaciones del tipo de B. La definición de los esquemas hace las veces pues de esa definición de las categorías mismas, cuya omisión comentábamos al comienzo de esta sección. Veíamos entonces que Kant declaraba imposible definir a las categorías separadas de las condiciones sensibles de su aplicación, o sea, de sus esquemas. Es inevitable pues que nos preguntemos qué justifica el distingo entre aquéllas y éstos[431].

[428] KrV, A 144/B 183.

[429] KrV, B 291.

[430] La circunstancia de que en éste y en otros casos sea necesario hablar de multiplicidades a la vez espaciales y temporales me confirma en la opinión de que habría sido quizás preferible que Kant considerase espacio y tiempo como una sola forma a priori de toda experiencia sensible, o, si se quiere, al espacio como un aspecto del tiempo. Véase arriba, p. 169 n.

[431] Roger Daval, en *La métaphysique de Kant*, Paris 1951, pp. 95 sq., define así su posición frente a este problema: »Concept et schème sont une seule et même loi de l'esprit, mais vue sous deux aspects différents; le concept est un acte mental déterminant, le schème est sa projection, c'est-à-dire le déterminé répondant a ce déterminant. Mais ne l'oublions pas, déterminant et déterminé coïncident. Il ne

Esta es una pregunta que, como arriba sugeríamos, es lícito hacerse con respecto a toda clase de conceptos, después que Kant iluminó con su doctrina del esquematismo el modo como se aplican concretamente a sus objetos. Decíamos, por ejemplo, que el esquema del concepto de número es el método para la construcción de imágenes de cada uno de los miembros de la serie numérica. Pero, ¿en qué se distingue de tal esquema el *concepto mismo* de número? ¿En qué pienso cuando concibo este concepto, sino en ese método de construcción? Descartes distinguía entre la representación conceptual y la representación imaginativa de una figura geométrica, señalando que de un quiliágono sólo podemos tener la primera[432]; Kant ha mostrado que también nuestra representación de esta figura pertenece a la imaginación, aunque no consiste en una imagen, sino en un esquema o procedimiento de construcción[433]. Kant preserva así, contra el intelectualismo cartesiano, la naturaleza sensible de la intuición geométrica; pero nos conduce por fuerza a preguntarnos si, además de esta representación del esquema, al lado y como por encima de ella, tiene cabida una pura representación conceptual. Igual pregunta se suscita con respecto a las categorías: el esquema de la sustancia es lo permanente en el tiempo. Pero, ¿qué cosa es la sustancia, separada de este esquema? Y, ¿qué significa causalidad, si no es sucesión conforme a una regla? Kant está de acuerdo en que estas preguntas no tienen respuesta: lo que las categorías *significan* lo dicen precisamente sus esquemas, esa y no otra es su función. Sin embargo, Kant insiste, como sabemos, en la posibilidad de pensar a las categorías por sí mismas, separadas de la condición sensible bajo la cual únicamente son aplicables, depuradas por decirlo así de su significado. Kant destaca, claro está, que así concebidas, estas »categorías puras« no tienen ningún valor cognoscitivo, carecen como él dice de »realidad objetiva«, no son más que »meras funciones lógicas que, sin duda, representan una cosa en general, pero no pueden dar por sí mismas un concepto determinado de cosa alguna«[434]. Así, por ejemplo, »del concepto de causa (si hago abstracción del tiempo en que algo sigue a otra cosa conforme a una regla) encontraría en la pura categoría únicamente que se trata de algo de lo cual se puede

faudrait donc pas comparer le rapport du concept au schème à celui, par exemple, du sceau à l'empreinte qu'il laisse sur la cire, car la cire qui subit la détermination est une matiére extérieure au sceau: le concept est l'acte qui informe, le schème est le produit informé, mais en quelque sorte désincarné; c'est le concept vu à l'envers, c'est le concept vu comme objectivé au lieu d'être vu comme objectivant«.

[432] Descartes, *Meditaciones*, VI, *Oeuvres*, ed. Adam et Tannéry, VII, p. 72.

[433] Véase arriba, nota 425.

[434] *Prolegómenos*, § 45, Ak., IV, 332. Véase especialmente el pasaje de KrV, A 247-248/B 304-305.

inferir la existencia de otra cosa; con ello no sólo no podría distinguir entre sí la causa y el efecto, sino que además, por cuanto esta posibilidad de inferir supone requisitos de los que no sé nada, el concepto carecería de toda determinación que permita juzgar si se ajusta a un objeto cualquiera«[435]. Asimismo, la sustancia, »si se prescindiese de la determinación sensible de la permanencia, no significaría nada más que algo que puede ser pensado como sujeto (sin que sea predicado de otra cosa); pero con esta representación nada saco, pues no me indica qué determinaciones posee la cosa que ha de pasar por ser un tal sujeto primero. Así pues, las categorías sin los esquemas son sólo funciones del entendimiento para formar conceptos[136], pero no representan ningún objeto. Este significado les viene de la sensibilidad, que realiza el entendimiento a la vez que lo restringe«[437]. Pero en todo caso, al margen de esta restricción, la categoría pura, que piensa como decíamos la »síntesis pura«, concibiendo »la unidad en el pensamiento de lo múltiple de una intuición posible en general«[438], aunque no determina ningún objeto, »expresa según diversos modos el pensamiento de un objeto en general«[439].

Kant tiene que preservar esta concepción de la categoría pura, discernible de su esquema, desde luego, como veíamos, porque sólo así puede mantenerse leal a su concepción del entendimiento como un sistema cerrado y autosuficiente, independiente de la sensibilidad[440]. No podemos ignorar esta concepción, esencial para el equilibrio de la filosofía crítica, cuando queramos interpretar rectamente alguno de esos pasajes en que Kant declara que las categorías, sin sus esquemas, quedan »totalmente vacías de contenido«[441], son »meras funciones de un juicio sin contenido«[442]. Por muy vacías que queden al privárselas de la condición sensible que les procura la aplicabilidad a un objeto, tienen que conservar con todo la suficiente deter-

[435] KrV, A 243/B 301.

[436] »Funktionen des Verstandes zu Begriffen«. Para determinar el significado de esta expresión, compáresela con estas otras: »Los conceptos puros del entendimiento conservan, en todo caso, un significado, después de la separación de toda condición sensible, *pero sólo la significación lógica de la mera unidad de las representaciones*« (KrV, A 147/B 186 —yo subrayo). »Para cada concepto se requiere, primero, la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y, además, la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin este último, no tiene sentido y es completamente vacío de contenido, aunque encierre siempre *la función lógica de hacer un concepto a partir de datos cualesquiera*« (A 239/B 289 —yo subrayo).

[437] KrV, A 148/B 187.

[438] KrV, A 247/B 304; corregido según las anotaciones de Kant al margen de su ejemplar de la primera edición (Ak, XXIII, 48).

[439] KrV, A 247/B 304.

[440] Véase arriba, pp. 341, 364.

[441] KrV, A 239/B 298.

[442] KrV, A 349.

minación como para que se las distinga unas de otras, y la causalidad no se confunda con la sustancia, ni la realidad con la negación[443]. Apoyado en esta concepción de las categorías puras, puede Kant sostener que, aun cuando seamos del todo incapaces de conocer lo suprasensible, estamos en condiciones de pensarlo, con pensamientos que luego, »en sentido práctico«, pueden resultar de utilidad para la vida. Sin embargo, aun para pensar lo que, por definición, escapa a las condiciones restrictivas de la sensibilidad, el hombre necesitaría apoyarse en lo que cae bajo estas condiciones. Las categorías puras, impotentes para definir por sí solas ninguna determinación que especifique el »objeto en general« que ellas conciben, no bastan para suministrar una representación de lo suprasensible que preste la utilidad que de ella se espera. Por esto Kant, en los escritos posteriores en que examina más de cerca este empleo de las categorías puras para pensar lo suprasensible, señala junto al esquematismo otro procedimiento de la imaginación para procurarle aplicación objetiva a un concepto puro, el simbolismo o representación analógica. Un pasaje del ensayo sobre *Los progresos de la metafísica* explica bien el sentido e ilustra el uso posible de este procedimiento. »Representarse un concepto puro del entendimiento como pensable en un objeto de la experiencia posible se llama procurarle realidad objetiva y, en general, exhibirlo *(darstellen)*. Cuando esto no se puede efectuar, el concepto está vacío, es decir, no es suficiente para ningún conocimiento. Este acto, cuando confiere la realidad objetiva al concepto directamente mediante la intuición correspondiente al mismo, de modo que éste es exhibido en forma inmediata, se llama el esquematismo; pero si el concepto no puede ser exhibido inmediatamente, sino sólo en sus consecuencias (indirectamente), podemos llamar al acto la simbolización del concepto. El esquematismo tiene lugar en el caso de los conceptos de lo sensible; la simbolización es un auxilio para conceptos de lo suprasensible, que de esta suerte no son propiamente exhibidos, ni pueden ser dados en ninguna experiencia posible, pero pertenecen no obstante necesariamente a un conocimiento, aunque se trate de uno posible meramente como conocimiento práctico«[444]. El símbolo, prosigue Kant, es la representación analógica de un objeto; se simboliza una cosa mediante otra que tiene con unas consecuencias suyas la misma relación que se atribuye a la primera con las consecuencias de ella; la cosa simbolizada y su símbolo pueden ser, por cierto, de muy diversa naturaleza. »Así, por ejemplo, cuando me represento ciertos productos de la naturaleza, como por ejemplo, los seres orgánicos, animales o plantas, en relación con su causa, como un reloj en relación con el hombre que es su autor, la relación de causalidad en general, como categoría, es en ambos casos la misma, pero el sujeto de esta relación me es, en su constitución interna, desconocido; de modo pues que puedo exhibir a aquélla, pero no a éste. De esta manera, puedo tener de lo suprasensible, por ejemplo de Dios, por cierto que no un auténtico conocimiento teórico, pero sí un conocimiento por analogía ... Las categorías le sirven de base, debido a que pertenecen necesariamente a la forma del pensar, ya sea que éste se dirija a lo sensible o a lo suprasensible, aun cuando, o justamente porque no determinan ningún objeto y no constituyen un conocimiento por sí mismas«[445].

[443] »Decir de las categorías que éstas, por sí mismas, son vacías, es una afirmación infundada, en cuanto el contenido de ellas reside en todo caso en que son *determinadas*«. Hegel, *Enzyklopädie*, § 43, Zusatz (*Werke*, ed. Glockner, VIII, 132).

[444] Ak., XX, 279 sq.

4

La »deducción metafísica« estaba destinada a establecer la lista completa de los conceptos primordiales del entendimiento, cuyo empleo para concebir y determinar a priori los objetos de la experiencia justifica la deducción trascendental. El inventario de las categorías se obtiene apelando precisamente a esa concepción de su naturaleza con que se fundamenta luego la legitimidad de su uso objetivo. Se las caracteriza como conceptos de las funciones elementales del juicio y se ve en el juicio el acto de referir lo múltiple de las representaciones a la unidad objetiva de la conciencia, o sea, el acto que confiere objetividad a los contenidos de la intuición sensible. La justificación que valida las categorías o conceptos »troncales« legitima también los conceptos derivados de ellas. Kant reserva para un »sistema completo de la filosofía trascendental«[446] la explicación de todos estos conceptos, que propone llamar los predicables del entendimiento puro[447]. En la *Crítica* se limita a citar algunos ejemplos: de la categoría de *causalidad* dependen los predicables *fuerza, acción* y *pasión;* de la de *comunidad,* los predicables *presencia* y *resistencia;* de las de la modalidad, dependen *nacer, perecer, cambio,* etc. La

[445] Ak., XX, 280. El empleo de la analogía para pensar lo suprasensible es tocado por Kant en varios pasajes dispersos, pero muy importantes de sus obras. Véase *Prolegómenos,* § 58, Ak., IV, 357 sqq. (y la nota a la p. 357); KU, § 90, Ak., V, 464 sq. (y la nota a la p. 464); *La religión,* Ak., VI, 65, nota. Sobre el simbolismo, KU, § 59, Ak., V, 351 sq. Véase también KrV, A 665/B 693; A 674/B 702; A 829/B 857. En la R. 4290 se preguntaba Kant »ob man nicht durch die Vernunft nach der Analogie was dichten kann« (»¿no se podrá con la razón fabular algo por analogía?«).

[446] KrV, A 81/B 107.

[447] KrV, A 82/B 108.

ontología críticamente fundada poseerá en estos conceptos la totalidad de los elementos del conocimiento a priori de que el hombre es capaz. Como puede verse por estas muestras, ella difiere mucho en cuanto a su alcance, pero muy poco en cuanto a su contenido, de la ciencia ontológica que la tradición había venido construyendo sobre las bases heredadas de Aristóteles, y que aparecía sistematizada en los manuales de la época de Wolff. A estos manuales remite el propio Kant a quien desee elaborarla[448].

La estrecha asociación entre los métodos y criterios de la deducción trascendental y la »deducción metafísica« asegura que los conceptos inventariados por ésta participen de la validez objetiva fundamentada por aquélla; pero no garantizan, por cierto, que la lista así obtenida de las categorías y sus derivados incluya todos los conceptos que la mente humana puede forjar a priori. Kant reconoce en la *Crítica* la existencia y aun la necesidad de otros conceptos a priori, distintos de las categorías y no subordinables a ellas, los cuales, claro está, no son aplicables como éstas a la determinación objetiva de cosas existentes, pero desempeñan un papel esencial en la vida mental y aun en la actividad científica del hombre.

Encontramos, en primer término, en el Apéndice a la Analítica trascendental, los *conceptos de la reflexión,* que ofrecen los criterios o puntos de vista para el ejercicio de lo que Kant llama la *reflexión trascendental.* Define esta operación como »el acto mediante el cual vinculo la comparación de las representaciones en general con la facultad cognoscitiva en que tiene lugar, y mediante el cual distingo si esas representaciones son comparadas entre sí como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible«[449]. Kant enumera cuatro pares de estos conceptos de la reflexión: igualdad y diferencia, concordancia y discordancia, lo interno y lo externo, lo determinable y la determinación (materia y forma). Es claro que la reflexión no tiene que ver directamente con los objetos ni pretende formarse una noción de ellos[450]; el uso no crítico de los conceptos de la reflexión para determinar las cosas mismas sería la fuente de los errores de la metafísica de Leibniz, que Kant critica vigorosamente en esta sección de la *Crítica.*

Pero mucho más importante que los conceptos de la reflexión es un segundo género de conceptos a priori carentes de validez objetiva, que tienen, sin embargo, según Kant, un lugar necesario en la economía del conocimiento: las ideas trascendentales de la razón. Aunque estas ideas, como veremos más adelante[451], desempeñan una función positiva en el proceso de la experiencia, la *Crítica* aborda su estudio en relación con su papel negativo, como fuente de las ilusiones de la metafísica especial. La restricción del conocimiento metafísico al campo de la experiencia posible acaba con las pretensiones científicas de la teología, la cosmología y la psicología racional; los objetos de que estas disciplinas tratan —el Creador omnipotente y omnisciente de todas las cosas finitas, la totalidad de lo que se mueve en el espacio, la sustancia inmaterial e indestructible del alma humana— caen fuera de ese campo. Pero Kant no está dispuesto a desechar la especulación sobre estos objetos como fruto de la estupidez o la ignorancia de los hombres. Ella tiene, según él, sus raíces en la constitución propia de nuestra facultad de conocer. La razón humana exige lo incondicionado, cada vez que debe enfrentar una serie de condiciones. Así, por ejemplo, si cada fenómeno de la naturaleza tiene su causa en otro fenómeno natural, que a su vez tiene la suya en otro, etc., la razón exige que nos remontemos de causa en causa, hasta encontrar una primera causa incausada. La representación de lo incondicionado es un concepto de la razón que Kant designa con la expresión técnica *idea.* Kant bautiza con este término aquellos »conceptos necesarios, cuyo objeto, sin embargo, no *puede* estar dado en ninguna experiencia«[452]. La creencia de que lo incondicionado exigido por la razón existe también en la realidad es la »ilusión trascendental« de que nuestro espíritu fatalmente es presa hasta que la crítica lo reduce a la sobriedad. Las tres disciplinas de la metafísica especial son pseudociencias fruto de esta ilusión: estudian otras tantas formas de lo incondicionado, los objetos que pretendidamente representan tres ideas de la razón. El distingo entre las categorías o

[448] La lista de todos los predicables »puede obtenerse bastante completa de cualquier buena Ontología (por ejemplo, la de Baumgarten)«, dice Kant en los *Prolegómenos,* § 39, Ak., IV, 326 n. En el mismo sentido se expresa en KrV, A 82/B 108. Véase también la carta de Kant a L. H. Jakob, del 11 de septiembre de 1787, Ak., X, 494.

[449] KrV, A 261/B 317.

[450] KrV, A 260/B 316. En los *Prolegómenos,* § 39, señala Kant que »aquellos conceptos que, bajo el nombre de *conceptos de la reflexión,* he reducido a una tabla orientada según las categorías se inmiscuyen en la ontología... entre los conceptos puros del entendimiento, a pesar de que éstos son conceptos del enlace y por ende del objeto mismo, aquéllos en cambio lo son sólo de la mera comparación de conceptos ya dados, y tienen por consiguiente una naturaleza y empleo enteramente diferentes« (Ak., IV, 326).

[451] Véase pp. 474 sqq.

[452] Ak., IV, 328. Cf. KrV, A 327/B 383: »Entiendo por idea un concepto necesario de la razón tal que ningún objeto congruente con él puede ser dado en los sentidos«. En KU, § 57, nota 1, Kant da un concepto general de *idea,* del que son especies las *ideas estéticas* y las *ideas de la razón.* »Ideas, en la acepción más general, son representaciones referidas a un objeto, según cierto principio (subjetivo u objetivo), pero tales que nunca pueden convertirse en un conocimiento del mismo«. »Una *idea de la razón* no puede llegar a ser un conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), tal que jamás puede darse una intuición adecuada a él« (Ak., V, 342).

conceptos a priori que determinan objetos de la experiencia, y las ideas o conceptos a priori a que no puede corresponder jamás tal objeto, da lugar a una separación entre dos aspectos o ramas de nuestra espontaneidad intelectual: el entendimiento propiamente tal *(Verstand)* que genera a los primeros, y la razón en sentido estricto *(Vernunft)*, que es la fuente de éstos últimos[453]. Aunque las ideas no pueden subordinarse a las categorías, puesto que piensan determinaciones que trascienden con mucho lo concebido en éstas, hay una relación íntima entre ambos géneros de conceptos a priori. A pesar de que en varios pasajes ha reiterado que »la razón engendra estas ideas sola, en su propio seno«[454], escribe en otro lugar que »la razón propiamente no engendra ningún concepto, sino que en cada caso únicamente *libera* al *concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y busca así ampliarlo más allá de los límites de lo empírico, aunque en conexión con ello. Esto ocurre en virtud de que para algo condicionado dado exige la totalidad absoluta por el lado de las condiciones (bajo las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos a la unidad sintética), y así convierte a la categoría en idea trascendental, para conferirle a la síntesis empírica su integridad absoluta, mediante la prosecución de ésta hasta lo incondicionado (que jamás puede encontrarse en la experiencia, sino sólo en la idea)«[455]. Si bien este pasaje se encuentra en el capítulo sobre las ideas cosmológicas, y el contexto aplica sus consecuencias únicamente a éstas, está formulado en términos tan generales que parecería referirse también a las otras ideas trascendentales, la idea del alma y la idea de Dios; caracterizadas éstas, según lo hace Kant, como el sujeto incondicionado que no puede ser predicado, y como la realidad incondicionada que no admite negación ni limitación, parece lícito decir también de ellas lo que Kant agrega después del pasaje recién citado, a saber, que »las ideas trascendentales no son, en rigor, más que categorías ampliadas hasta lo incondicionado«[456]. Es característico de Kant que, al exhibir así la conexión profunda entre las categorías y las ideas, haga aparecer aquéllas como la base para concebir a éstas. ¿No sería más lógico adoptar el orden inverso y definir a las categorías como ideas restringidas? En verdad, es tan difícil comprender que el pensamiento de lo infinito esté en la necesidad de limitarse, como que el pensamiento de lo finito se vea compelido a trascenderse.

[453] Sobre el distingo entre *razón* y *entendimiento*, véase el apéndice x, p. 569.
[454] KrV, A 763/B 791; cf. A 299/B 355, A 321/B 378, A 533/B 561. Según los *Prolegómenos*, las ideas o conceptos trascendentales de la razón son por su naturaleza y origen enteramente diferentes de las categorías (Ak., IV, 326, línea 15; 328, línea 29).
[455] KrV, A 409/B 436 [456] KrV, A 409/B 436.

Los escritos críticos ulteriores agregan otros conceptos al repertorio de las nociones a priori necesarias no comprendidas en la tabla de categorías ni justificables por la deducción trascendental. El concepto del deber, analizado en la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1784), o el concepto de finalidad *(Zweckmässigkeit)*, introducido en la *Crítica del juicio* (1790), no pueden emplearse según Kant para la determinación objetiva de cosas existentes; sin embargo, su necesidad y universalidad son fuente de sendas formas de validez tan incontrastables como la del conocimiento científico mediante categorías, aunque tengan un significado y un alcance diferentes. Frente a la filosofía tradicional que no conocía otra forma de necesidad que la lógica (analítica), e ignoraba hasta la peculiaridad de la necesidad sintética propia de la ciencia empírica, el pensamiento kantiano abre y explora otros tipos de necesidad espiritual, que sus sucesores concebirán como fuentes de otras tantas formas de experiencia y modos peculiares de objetividad (experiencia moral, experiencia estética, etc.). Parecería que su mismo afán de acotar y enumerar cabalmente los conceptos del entendimiento, o sistema de las funciones constitutivas del saber científico, hubiese servido a la vez para liberar estas otras formas de pensamiento a priori y reconocer su sentido propio, que mientras no se había definido el a priori de la ciencia, no se lograba discernir del de éste.

F. LA METAFISICA DE LA EXPERIENCIA

II

La deducción de las categorías permite fundamentar la metafísica »en su primera parte, que se ocupa con conceptos a priori, cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia de un modo ajustado a ellos«[457]. Kant reserva para esta primera parte de la metafísica el nombre clásico de *ontología*, de la que dice que constituye »un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto conciernen a objetos que pueden presentarse a los sentidos y que, en consecuencia pueden ser corroborados por la experiencia«[458]. Esta ontología, claro está, debe deponer su vieja pretensión de suministrar conocimientos a priori sobre las cosas en general y como tales: no puede ser una doctrina del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto experimentable por el hombre[459]. Pero así circunscrita, tiene toda la universalidad y aprioridad que se requiere; constituye un conocimiento sistemático no sólo de los objetos de la experiencia actual, sino de todos los objetos de una experiencia posible, y representa por lo tanto una ciencia a priori de los fenómenos, una metafísica general de la experiencia.

Esta última expresión, que H. J. Paton empleó como título de su gran comentario a las partes fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, puede entenderse de dos maneras. Significa, por un lado, como acabamos de indicar, un sistema doctrinal de conocimientos

[457] KrV, B XVIII.

[458] *Progresos*, Ak., XX, 260. Véase también Ak., XI, 314.

[459] KrV, A 247/B 303. Cf. R. 4152 (Ak., XVII, 436). La R. 5936 expresa esta idea con gran concisión: »Ontología es la ciencia de las cosas en general, es decir, de la posibilidad de nuestro conocimiento a priori de las cosas, esto es, independientemente de la experiencia. No puede enseñarnos nada acerca de las cosas en sí mismas, sino sólo acerca de las condiciones a priori bajo las cuales podemos en general conocer a las cosas en la experiencia; o sea, principios de la posibilidad de la experiencia« (Ak., XVIII, 394).

que determinan el ser de lo experimentable, en cuanto tal. Este sistema, expuesto por Kant en la sección titulada »Analítica de los principios«, descansa en esa proposición que resume toda la argumentación de la deducción trascendental y que él presenta como »el principio supremo de todos los juicios sintéticos«. »Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*«[460]. En este »principio supremo« descansa la serie de los »principios sintéticos del entendimiento puro«, »principios universales de la ciencia natural«[461], »principios fisiológicos«[462] o »leyes universales de la naturaleza«[463], que Kant explica y »demuestra« en la citada sección de la *Crítica* y que *comentaremos en los números 3, 4, 5 y 6 de este* capítulo. Pero *metafísica de la experiencia* podemos llamar también a la investigación misma que desemboca en este sistema doctrinal, a la reflexión sobre los fundamentos de la experiencia, que constituye la sustancia de la primera mitad de la *Crítica de la razón pura*, y que culmina en la deducción trascendental. Como sistema de los principios a que se ajusta todo objeto del conocimiento empírico, la metafísica de la experiencia es efectivamente la contrapartida de la ontología tradicional, que también se presentaba como un tal sistema de conocimientos a priori, aunque concernientes al ente como tal y sin restricciones. Pero sólo en la segunda acepción que señalábamos, como investigación de los fundamentos que justifican y hacen posible dicho sistema, viene la nueva metafísica de la experiencia a ocupar realmente el sitio reclamado hasta entonces por la metafísica tradicional; pues sólo entendida así, como sinónimo de la meditación crítica misma y no del sistema doctrinal en que ésta redunda, constituye la metafísica de la experiencia una *philosophia prima*, una investigación que da cuenta de sí y de todas las otras, que fundamenta toda ciencia sin apoyarse en ninguna. *Metafísica de la experiencia* llamamos pues al resultado y balance de la investigación crítica de los fundamentos, tal como se deja consignar en un conjunto de proposiciones acerca de los objetos fenoménicos en general; pero también podemos llamar así, en un sentido más eminente y primordial, a la investigación crítica misma, que medita sobre la constitución de esos objetos como tales.

Como hemos dicho, el vocablo *experiencia* no tiene en el lenguaje de Kant la pluralidad de significados que adquirió en la literatura

[460] KrV, A 158/B 197. Cf. KrV, A 96, A 111, B 161, B 234, A 202/B 247, A 213/B 259, A 771/B 799; R. 4383 (Ak., XVII, 527).

[461] *Proleg.*, § 21 (Ak., IV, 303, línea 24). [462] *Proleg.*, § 24 (Ak., IV, 306).

[463] »Los principios de la experiencia posible son a la vez leyes universales de la naturaleza que pueden conocerse a priori« —*Proleg.*, § 23 (Ak., IV, 306). Véase Ak., IV, 319 y KrV, A 127 sq., B 165; también arriba, pp. 331 sqq.

filosófica posterior a él. No se habla en sus escritos de una *experiencia moral* o una *experiencia religiosa,* ni en general, de una experiencia que no consista en el conocimiento ordenado de los objetos espacio-temporales que nos exhiben nuestros sentidos. Experiencia es sinónimo de »conocimiento empírico«[464], »conocimiento por percepciones enlazadas«[465]. »El conocimiento de los objetos de los sentidos, como tales, esto es, por representaciones empíricas de las que se tiene conciencia (por percepciones enlazadas) es experiencia«[466]. »La experiencia misma no es otra cosa que un ensamble continuo (síntesis) de percepciones«[467]. La univocidad del concepto kantiano de experiencia queda asegurada, por una parte, porque se excluyen de él todas aquellas formas o aspectos de la vida espiritual que van más allá del mero conocimiento empírico de cosas sensibles[468]; pero también, por otra parte, por cuanto Kant no sospecha, o en todo caso, no admite esa escisión en el seno del conocimiento empírico que se nos ha hecho familiar con el distingo entre la experiencia ordinaria, cotidiana, del »mundo del sentido común« y la experiencia científica. En el pensamiento de Kant este distingo no tiene cabida; lo mismos conceptos y formas intuitivas que presiden la determinación de las cosas para el sentido común, constituyen la urdimbre

[464] KrV, B 147. Cf. Ak., XI, 315, línea 30. La R. 5661 (Ak., XVIII, 318) dice que »el juicio que expresa un conocimiento empírico es experiencia«; tal juicio es naturalmente lo que llamaríamos *una* experiencia, en tanto que *la* experiencia sería más bien el sistema progresivamente enriquecido de tales juicios.

[465] KrV, B 161. [466] Ak., XX, 274. [467] *Proleg.,* § 5 (Ak., IV, 275).

[468] Sólo en unos pocos pasajes aislados emplea Kant el vocablo *experiencia* para designar el campo en que se desenvuelve la vida humana, en toda la variedad de sus aspectos. Así, en KrV, B 420, se considera que *experiencia* es lo mismo que *nuestra existencia en esta vida (Unser Dasein im Leben);* en KrV, A 807/B 835, se dice que »la razón pura contiene, no en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber, el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia,* esto es, de tales acciones que conforme a las prescripciones morales *pudieran* encontrarse en la *historia* del hombre« (cf. asimismo KpV, Ak., V, 48, alrededor de línea 15). Pero sobre todo en la *Crítica del Juicio* se emplea la palabra *experiencia* para designar una forma de conciencia que no se limita al solo conocimiento empírico de los objetos sensibles constituidos conforme a las categorías; dice, por ejemplo, que »la existencia de las bellezas naturales es patente en la experiencia« (KU, § 38; Ak., V, 291); que hay casos en que »la experiencia establece una legalidad en las cosas, para entender o explicar la cual no basta el concepto intelectual universal de lo sensible« (*der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen* —KU, Prólogo, Ak., V, 169); que »la experiencia conduce nuestra facultad de juzgar al concepto de... una finalidad de la naturaleza« (KU, § 68; Ak., V, 366; cf. Ak., V, 386, línea 32; 396, línea 9; 476, línea 21). Kant prepara de este modo, especialmente en la tercera *Crítica,* el desarrollo posterior de una filosofía general de la experiencia; por otra parte, el distingo entre diversos modos o formas de la experiencia se hizo posible tal vez gracias a que Kant circunscribió sus análisis más estrictos sólo a un aspecto especial de »nuestra existencia en la vida«.

del mundo para el hombre de ciencia; hay una sola experiencia, una sola modalidad de conocimiento empírico, que puede encontrarse, claro está, en niveles más o menos avanzados de su desarrollo. La exigencia de coherencia que le es inherente en todas sus fases, la conduce de un nivel a otro. Tal exigencia es el principio general de la posibilidad de la experiencia: la unificabilidad de todos sus contenidos en una sola conciencia autoconsciente. Para satisfacerla desecho una tras otra las representaciones ordinarias del sentido común e introduzco en su lugar representaciones »científicas«: interpreto la salida y la puesta del sol como consecuencia del movimiento de la tierra, los colores como efecto de una perturbación electromagnética que alcanza a mi retina, la mesa en que escribo como una danza de partículas elementales o como un paquete de paquetes de ondas. Pero con esto no sustituyo una experiencia por otra, sino que progreso en la constitución de la experiencia única: la visión científica de las cosas no es más que el fruto del perfeccionamiento ininterrumpido y natural de su visión ordinaria. Este es un punto que interesa sobremanera no perder de vista si se quiere entender bien el alcance de la teoría de la experiencia de Kant. A fines del siglo pasado, Hermann Cohen sostuvo, sin ningún asidero en los textos, que ésta era exclusivamente una teoría de la experiencia científica, una investigación de los principios a priori que condicionan y definen el objeto propio de la física newtoniana[469]. En el siglo XX, desde que

[469] Para nosotros, escribe Hermann Cohen, »la experiencia es la suma de aquellos conocimientos que, en contraste con la esfera moral de la antigua metafísica, se han definido por de pronto como ciencia matemática de la naturaleza. De esta suma hay que derivar todo lo que deba reputarse a priori; pues todo a priori debe valer únicamente para este conjunto de conocimientos« (*Kants Theorie der Erfahrung,* 3ª ed., Berlin 1918, p. 281). Esta concepción de la experiencia preside la interpretación que da Cohen a la *Crítica:* »Debemos determinar con más precisión el punto de apoyo del que Kant ha partido y por el cual tiene que comenzar la reconstrucción de sus pensamientos. Este punto firme es el hecho de la ciencia fundada *por Newton* en el *sistema de los Principios;* determinar su concepto es para Kant la primera tarea de la filosofía« (*Ibid.,* p. 79). »La tarea de Kant es pues ante todo el examen y caracterización del valor cognoscitivo y el fundamento de la certeza de la ciencia natural newtoniana, que comprende bajo el nombre de experiencia«. (*Ibid.,* p. 93). »El método trascendental ha nacido de la reflexión acerca de los *Philosophiae naturalis principia mathematica*« (*Ibid.,* p. 94). Principio y norma de este método es la idea simple de que »son elementos de la conciencia cognoscitiva aquellos elementos de la conciencia que son necesarios y suficientes para fundar y consolidar el hecho de la ciencia« (*Ibid.,* p. 108). »A partir del hecho de la experiencia constituimos conforme al método trascendental el concepto de la experiencia, como unidad de las experiencias, y cuanto requerimos necesariamente para establecer esta unidad, las unidades sintéticas necesarias en este respecto, son el a priori que buscamos« (*Ibid.,* p. 331). »El carácter determinado de los elementos a priori se guía pues por esta relación suya y competencia con

la física se deshizo de los principios esenciales característicos del sistema de Newton —euclidicidad del espacio, continuidad del movimiento y el cambio, conservación de la masa, determinismo riguroso— que Kant incorporaba en su metafísica de la experiencia, los comentaristas han querido ver en ésta sobre todo una filosofía de la experiencia ordinaria o aun meramente una teoría de la percepción[470]. Pero sólo entenderemos adecuadamente a Kant si sabemos combinar estas dos interpretaciones, si concebimos su metafísica de la experiencia como una teoría de los fundamentos de la experiencia científica entendida como una experiencia ordinaria perfeccionada, o, mejor, si se quiere, como una investigación y un sistema de los principios a priori comunes a estas dos clases de experiencia que, justamente porque coinciden en su estructura formal, no son para Kant más que una sola[471]. Ha sido, sin duda, la quiebra de esta estructura única lo que ha forzado a distinguir entre el mundo del físico y el del sentido común; el distingo entre la experiencia científica y la ordinaria se ha impuesto inevitablemente desde que los hombres de ciencia han renunciado a dar un »modelo« imaginable de los objetos de que hablan y ya no se sienten constreñidos a situarlos en el mismo continuo espacio-temporal euclidiano que nos hemos habituado a asociar a la realidad como la enfrentamos en la vida diaria. Los intérpretes que quieren salvar la filosofía de Kant al menos como teoría de la experiencia ordinaria, propondrían probablemente entender el objeto de la física contemporánea como un objeto de segundo grado, construido por síntesis a partir del material de observaciones (situaciones objetivas de la experiencia ordinaria) que suministra la física experimental, mientras el objeto de primer grado u objeto de la experiencia corriente se construiría, conforme a los principios kantianos, por la síntesis de los datos de los sentidos. Pero si dejamos de entender a la experiencia ordinaria como una

respecto a los hechos del conocimiento científico que han de ser fundados por ellos. Si se encuentra, por ejemplo, que el concepto de sistema es necesario para la ciencia, es constitutivo de ella, será menester descubrir un elemento de la conciencia que, en su universalidad, corresponda a esta característica de la ciencia« (*Ibid.*, p. 108).

[470] Tal es el enfoque adoptado, por ejemplo, por Graham Bird, en su reciente estudio *Kant's theory of knowledge* (Londres 1962).

[471] En este sentido se pronuncia acertadamente Heinrich Scholz: El mundo de las leyes de la física clásica »se distingue del mundo de la experiencia cotidiana en sentido kantiano sólo en el grado, no en la especie. Es el mundo de la experiencia cotidiana racionalizada, iluminado y esclarecido por el trabajo metódico del entendimiento humano. Nada menos, pero nada más. Así y sólo así se explica que para Kant los supuestos fundamentales de *toda* experiencia que pueda describirse mediante proposiciones universalmente válidas coincidan con los supuestos fundamentales de la experiencia aclarada por la física clásica«. Scholz, *Mathesis Universalis*, Darmstadt 1961, p. 163.

fase previa, incompletamente desarrollada de la experiencia científica, y pasamos a ver en aquélla más bien el supuesto y el cimiento de ésta, tendremos que enjuiciarla según sus normas inmanentes, en vez de imputar también a ella los principios que descubrimos clara y nítidamente manifestados sólo en la vida de la ciencia. Ahora bien, si consideramos a la experiencia ordinaria por sí misma, tal como se va formando en la vida de los hombres, no parece que podamos descubrir en su base un sistema homogéneo y unitario de principios de organización. Su orden, ni enteramente estable, ni del todo transparente, parece ser el fruto más bien de una pluralidad de iniciativas históricas, animadas por intereses y sentimientos diversos, no necesariamente armoniosos, que han ido marcando su huella en los hábitos mentales que forman eso que llamamos el sentido común. La teoría kantiana de la experiencia podía hacerse extensiva también a la experiencia ordinaria mientras se juzgase a ésta según el patrón de la experiencia científica entendida como la meta a que aquélla naturalmente se encaminaba; ello implicaba atribuir al sentido común esa misma voluntad de coherencia y de objetividad característica de la ciencia moderna de la naturaleza, cuyas normas la teoría kantiana decía haber determinado. La transformación en las normas de lo que la ciencia está dispuesta a concebir como objetivo ha puesto en claro que también ésta es hija de la vida histórica del espíritu y no una expresión de la naturaleza pretendidamente eterna del entendimiento. Pero este descubrimiento, evidentemente, no autoriza para restringir el campo de acción del entendimiento eterno a las representaciones imprecisas e inciertas del sentido común; antes bien nos prohibe ver en ellas siquiera una expresión incipiente e imperfecta de tal entendimiento, un embrión predestinado por su naturaleza propia a transformarse en la expresión madura del mismo en la experiencia científica. Sólo si creemos con Kant que la experiencia es una sola por su estructura formal, continua y homogénea, no obstante la variedad de sus contenidos, podemos compartir su convicción de que está organizada por principios invariables, que concuerdan entre sí y no están librados a las decisiones de la historia.

2

Kant tuvo la ocurrencia genial de justificar el saber a priori exhibiendo sus vínculos esenciales con el saber empírico: la metafísica es posible y necesaria en tanto que da cuenta de las condiciones de la experiencia misma. La metafísica así fundamentada o metafísica de la experiencia tiene que rebasar el contenido de esta última. La

ciencia a priori trasciende inevitablemente el dominio efectivo de la ciencia empírica. La cuestión está en saber hacia dónde. La metafísica tradicional pretendía trascender la empirie en la dirección de lo que queda más allá de ella, y le es ajeno e inaccesible. La metafísica kantiana la trasciende en cambio en la dirección de ella misma, haciendo explícito el horizonte de virtualidades con vistas al cual ella se constituye como tal. A la pseudociencia de lo trascendente, objeto de una experiencia imposible, se opone la ciencia de lo trascendental, o de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Su dominio no es otro que el de la experiencia misma, y su propia viabilidad está dada con ésta. »La posibilidad de la experiencia es... lo que confiere realidad objetiva a *todos nuestros conocimientos* a priori«, escribe Kant[472]; y la conciencia de esa posibilidad —tal es el hecho fundamental que le han revelado sus meditaciones sobre el espacio y el tiempo— está implícita necesariamente en cada fase de la experiencia actual.

La metafísica kantiana de la experiencia no la sobrevuela, pues, para explicarla en términos de lo que cae fuera de su alcance. Antes bien, su tarea es reflexiva y analítica: no se trata en ella del surgimiento de la experiencia, sino de lo que ésta contiene[473], y los elementos que discierne el análisis se aceptan en lo que son, una vez que se ha puesto en evidencia su participación necesaria en la constitución del conocimiento empírico de los fenómenos[474]. Aunque Kant insiste frecuentemente en que la experiencia es un proceso, en las secciones de la *Crítica* destinadas expresamente a analizarla (la Estética y la Analítica trascendentales) la considera más bien como una estructura estática, como si se tratara de determinar los elementos que se disciernen al efectuar un corte instantáneo en su decurso[475]. El análisis kantiano distingue, con la tradición, un elemento intuitivo (sensible, singular) y un elemento conceptual (intelectual, general) en nuestras representaciones empíricas; pero se aparta de la posición tradicional expuesta por el propio Kant en 1770, relativa al papel que desempeña el elemento conceptual en la constitución misma del conocimiento. Tradicionalmente, como vimos, se atribuía al entendimiento una función productiva en la génesis del conocimiento metaempírico; pero en el campo del saber empírico se le reconocía un empleo meramente lógico, consistente en comparar unas representaciones intuitivas con otras, derivando de ellas una representación conceptual que resumiese lo que tuvieran de común. Esta concepción del uso del entendimiento en la formación del conocimiento empírico coincide en lo esencial con la de esos empiristas que *no le ven a los conceptos otra utilidad* que la de servir para la economía de pensamiento, en cuanto recogen en una representación universal lo que está contenido en una multitud de representaciones singulares. La *Crítica,* en cambio, pone en tela de juicio el uso metaempírico de los conceptos, pero sostiene la necesaria intervención de procedimientos universales conscientes de sí —o sea, de actos cuya autoconciencia es un concepto— en la organización de las representaciones sensibles en el contexto de una experiencia coherente. Estos conceptos, a que las representaciones empíricas deben su cohesión, hacen posible construir aquellos otros, que se obtienen comparándolas y abstrayendo los caracteres que poseen en común. La importancia del elemento conceptual en la constitución de la experiencia consiste según esto en que es parte del elemento ordenador o formal de la misma; y debemos atender al distingo entre este elemento formal y el elemento material, sometido al orden, si deseamos comprender el sentido del análisis kantiano de la experiencia.

El distingo entre la forma y la materia de la experiencia corresponde exactamente a la básica oposición que hemos señalado entre la experiencia posible y la experiencia actual. El elemento formal comprende todo aquello que está envuelto en la conciencia de una experiencia posible, como tal; o sea, según hemos visto, las intuiciones del espacio y el tiempo y los conceptos de las operaciones de coordinar y combinar ante una conciencia autoconsciente la multiplicidad contenida en aquéllas. El elemento material, por su parte, consiste de aquello que precisamente tiene que agregarse a las condiciones universales de la posibilidad de la experiencia para generar una experiencia actual. El distingo puede surgir, pues, en el seno de la experiencia viviente, gracias a que ésta, en su actualidad, implica la conciencia de una posibilidad que la rebasa. El contraste entre esta conciencia de las posibilidades no actualizadas de la experiencia y la conciencia de su contenido actual permite discernir lo distintivo de este último y concebirlo como un elemento material que especi-

[472] KrV, A 156/B 195. Sobre el concepto kantiano de lo trascendental, véase arriba, pp. 51 sq. Es oportuno citar aquí la clásica definición del Apéndice de los *Prolegómenos:* »La palabra trascendental... no significa algo que vaya más allá de toda experiencia, sino aquello que la precede (a priori), pero no tiene otra función que la de hacer posible el conocimiento de experiencia« (Ak., IV, 373 n.).

[473] *Proleg.,* § 21 (a), Ak., IV, 304.

[474] Véase la nota 323 y los pasajes allí citados.

[475] En rigor, como sabemos, no cabe efectuar un corte instantáneo del proceso de la experiencia, pues, según Kant ha mostrado, aun la percepción mas sencilla demanda un lapso de tiempo. El análisis estático de la Estética y la Analítica trascendentales resulta más bien de atender a los elementos y relaciones presentes en la experiencia ya constituida, dejando por el momento de lado el carácter esencialmente incompleto de dicha experiencia y la necesidad de que siga completándose sin interrupción aun para que se sostenga en lo que es. Veremos más adelante, en el número 7 de esta sección, cómo Kant, en su estudio de las ideas trascendentales de la razón, llega a examinar también el aspecto dinámico de la experiencia, atribuyendo a tales ideas una función importantísima para el progreso de la misma.

fica las formas universales de la experiencia posible. Si llamamos *conocimiento a posteriori* aquel que se funda en una experiencia efectiva, *conocimiento a priori* en cambio aquel que no depende de tal fundamento, resulta que, por definición, la forma de la experiencia sólo puede conocerse a priori y es el tema propio de este género de conocimiento, en tanto que la materia —o complemento que al especificar la forma lleva a la experiencia de la potencia al acto— es, por definición también, la fuente del conocimiento a posteriori, el factor diferencial a que responden las peculiaridades de este conocimiento. Es importante destacar que mientras el análisis kantiano admite o mejor dicho supone la posibilidad de representarse el elemento formal en su pureza —representarse, por ejemplo, la estructura universal del espacio y el tiempo vacíos; concebir una conexión causal como tal, sin especificar la naturaleza de sus términos— excluye notoriamente la posibilidad de representarse el elemento material por sí solo, desglosado de la forma en que se ordena; la pura materia de la experiencia, el »dato de los sentidos« es, como tal, sólo un concepto límite, forjado del modo que acabamos de esbozar, y no algo que pueda captarse como tal, aislado de la experiencia organizada en que se da.

Comparando los dos distingos examinados hasta aquí entre el elemento conceptual y el intuitivo, el elemento formal y el material, vemos cuál es la peculiar posición que el análisis kantiano de la experiencia asigna a las representaciones del espacio y del tiempo; son representaciones singulares y no generales, intuitivas, por tanto, y no conceptuales; pero pertenecen al elemento formal, habiendo ellas justamente guiado a Kant en el descubrimiento de la naturaleza y significado de este elemento. De los conceptos podía pensarse, en efecto, que duplican experiencias; y si era dable encontrar algunos tales que fuera imposible señalar el contenido empírico reflejado en ellos, cabía siempre descartarlos como ideas hueras, o aun simplemente como palabras sin sentido. El espacio y el tiempo, en cambio, no admitían este trato, y una vez establecido que sus representaciones no podían componerse con las representaciones empíricas de las cosas espacio-temporales existentes, porque la determinación de éstas presupone a aquéllas, se imponía la decisión de entenderlos como formas universales de toda posible experiencia, como el a priori manifiesto en cada conciencia a posteriori. Con ello quedaba abierto el camino para el descubrimiento de la compleja estructura del elemento formal y para el distingo de un elemento intuitivo y un elemento conceptual en su seno. Es la esfera misma de lo trascendental, el campo de la metafísica de la experiencia, que se pone en evidencia así primera y primordialmente en la reflexión acerca de la naturaleza del tiempo y el espacio.

La diferencia entre el espacio y el tiempo mismos procura Kant referirla, como sabemos, a otro distingo que establece su análisis de la experiencia: la oposición entre lo externo y lo interno. Expusimos ya nuestras objeciones contra el intento kantiano de definir el tiempo como »la forma del sentido interno« e hicimos presentes nuestras dudas sobre la legitimidad de este distingo clásico[476]. Como dijimos entonces, parece que la verdad de que este distingo intenta dar cuenta queda expresada mejor si contrastamos simplemente lo público y lo privado. Kant sugiere más de una vez este contraste, especialmente cuando opone la sucesión subjetiva de las representaciones en mi mente con su sucesión objetiva en los fenómenos[477]; ambas sucesiones comprenden representaciones espaciales, y en este sentido externas, pero sólo una, la objetiva, es válida para todos. Con todo, no era posible introducir expresamente el distingo entre lo público y lo privado como una pieza fundamental en el análisis de la experiencia sin reconocer a la vez que la colaboración intersubjetiva es un factor imprescindible en la constitución de aquélla. Mas para ello habría sido necesario desprenderse de la postura robinsoniana que la filosofía moderna había adoptado desde Descartes y que Kant, aparentemente, no estaba todavía dispuesto a abandonar.

El análisis kantiano presenta a la experiencia efectiva encuadrada en el horizonte de la experiencia posible, situando los objetos de cada percepción actual en el continuo virtual del espacio y el tiempo infinitos. Da así, como dijimos, un »corte« del proceso de la experiencia, que nos permite representarnos su estructura permanente. Pero aun esta visión estática nos manifiesta la necesidad de su dinámica: la misma continuidad e infinitud del espacio y el tiempo significan una doble exigencia de especificación inacabable, y cada objeto percibido ofrece, contra este trasfondo, una tarea infinita tanto en la determinación de sus partes como en la de las relaciones de vecindad o »perspectivas« desde las que cabe abordarlo. La tarea se va cumpliendo gracias a la riqueza inagotable del material empírico que da su especificidad al continuo, pero gracias también al ejercicio incesante de la espontaneidad del espíritu que lo va determinando, organizando, integrando en el tejido unitario de la experiencia en progreso. Kant ha sabido caracterizar el tiempo como la forma universal de la sensibilidad, en que van surgiendo, no se sabe de dónde, los contenidos sensibles que especifican el continuo; estos contenidos, que la espontaneidad acepta, pero no produce, se conciben por esto como »afecciones«. Evita Kant en cambio llamar temporal el ejercicio mismo de esta espontaneidad en la síntesis de esos contenidos. Y, sin embargo, no

[476] Véase pp. 209-214.

[477] KrV, B 219, B 233 sq., B 257; véase más adelante, p. 453.

cabe duda que, si éstos se entregan en el tiempo, en el tiempo ha de ejercerse también la actividad que los combina y unifica. »Todo incremento del conocimiento empírico y cada progreso de la percepción —escribe Kant— no es más que un avance en la determinación del sentido interno, esto es, un progreso en el tiempo... Este progreso en el tiempo lo determina todo y no es a su vez determinado por nada...«[477b]. La determinación progresiva del tiempo supone, claro está, el paulatino e interminable advenimiento de nuevos y nuevos contenidos sensibles que lo especifican; pero supone a la vez, correlativamente, el ejercicio sucesivo de las operaciones sintéticas que aprehenden y retienen esos nuevos contenidos.

3

La doctrina del esquematismo trascendental explica las condiciones generales bajo las cuales únicamente podemos emplear conceptos puros del entendimiento en juicios sintéticos. La doctrina de los principios del entendimiento puro expone en conexión sistemática los juicios que el entendimiento efectivamente produce a priori bajo estas condiciones[478]. Los principios en cuestión son »proposiciones que subsumen toda percepción (conforme a ciertas condiciones generales de la intuición) bajo aquellos conceptos puros del entendimiento«[479]. Se los puede caracterizar también como »reglas del uso objetivo« de las categorías[480]. Habrá pues una estricta correspondencia entre aquéllos y éstas, y el inventario de las categorías, establecido atendiendo a la clasificación de los juicios, servirá de guía para desarrollar el sistema de los principios. Así procede Kant, quien afirma además expresamente que »sólo a través del sistema de las categorías« podemos estar seguros de que la tabla de los principios está completa[481]. Aunque

[477b] KrV, A 210/B 255.

[478] KrV, A 148/B 187. Sobre el esquematismo trascendental, véase pp. 406 sqq.

[479] *Proleg.*, § 21 (Ak., IV, 302). En el § 23 Kant explica: »Los juicios, en cuanto se los considera puramente como la condición de la unificación de representaciones dadas en una conciencia, son reglas. Estas reglas, en cuanto representan la unificación como necesaria, son reglas a priori, y en cuanto no hay otras de las cuales se deriven, son principios. Puesto que en lo que respecta a la posibilidad de toda experiencia, cuando se considera en ella únicamente la forma del pensar, no hay otras condiciones de los juicios de experiencia fuera de aquellas que subordinan los fenómenos, según las diversas formas de su intuición, bajo los conceptos puros del entendimiento que hacen objetivamente válido al juicio empírico, éstas son los principios a priori de la experiencia posible« (Ak., IV, 305 sq.).

[480] KrV, A 161/B 200.

[481] *Proleg.*, § 39 (Ak., IV, 325, líneas 10-11). Véase KrV, A 161/B 200: »La tabla de las categorías nos conduce naturalmente a la tabla de los principios, pues éstos no son otra cosa que reglas del empleo objetivo de aquéllas«. Cf. KrV, A 148/ B 187.

Kant subordina de este modo la tabla de los principios a la tabla de las categorías, toda una escuela de comentaristas propone invertir esta relación. La justificación de la tabla de categorías es, como vimos, sumamente discutible. Presupone a la vez que la clasificación kantiana de los juicios sea necesaria y completa, y que los divida precisamente desde el punto de vista que interesa en relación con las categorías, vale decir, atendiendo a las funciones del juicio en la constitución de la unidad objetiva de la conciencia. Klaus Reich ha intentado mostrar que la tabla kantiana cumple estos dos requisitos, pero sus argumentos no han convencido a todos sus lectores. Mucho antes de que apareciera el libro de Reich, Hermann Cohen había defendido la interpretación contraria: según él, Kant habría establecido el sistema de los principios examinando la práctica efectiva de la física newtoniana, y luego habría construido las tablas de las categorías y de los juicios en armonía con aquel sistema[482]. Este procedimiento no procura una garantía a priori de que el sistema desarrollado está completo, pero no da tampoco la impresión de arbitrariedad e incertidumbre que suscitaba la tabla de los juicios fabricada por Kant combinando diversas clasificaciones en boga. Además, como en seguida veremos, los principios que determinan los caracteres universales del objeto fenoménico (correspondientes a las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación) reciben en la obra de Kant una »demostración«, la cual consiste en mostrar que la vigencia de cada uno de estos principios es un requisito para la organización de una experiencia de objetos con un material sensible dado en el tiempo. Las »demostraciones« así conducidas pueden razonablemente interpretarse como otras tantas deducciones trascendentales *ad hoc* de las categorías correspondientes a los distintos principios, entendiéndose que aquí está dada esa justificación de las categorías una por una, que no proporciona la deducción trascendental propiamente tal, o justificación del uso objetivo de categorías en general. Si esta seductora interpretación fuese válida, no cabría duda de que »el sistema de los principios sintéticos... constituye la verdadera piedra de toque para juzgar de la validez y la verdad del sistema de las categorías«[483], y sería altamente verosímil que este último se hubiese establecido con vistas a aquél. Pero para desempeñar el papel que se quiere atribuirles y hacer de veras superflua la investigación independiente que Kant dice haber desarrollado para determinar el inventario de las categorías, las demostraciones de los principios tendrían que cumplir un requisito que no me parece que satisfagan. Sería menester, en efecto, que las categorías o conceptos puros del entendimiento quedasen definidas por

[482] Véase, por ejemplo, Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, pp. 345-346.

[483] Ernst Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, México 1948, p. 210.

la función necesaria que la demostración del respectivo principio les atribuye en la organización de la experiencia, en lugar de presuponerse que poseemos y entendemos los tales conceptos y que por eso estamos en posición de comprender que son capaces de desempeñar el papel que la demostración correspondiente exige de ellos. El intérprete debe encarar aquí dos alternativas bien diferentes. Consideremos, por ejemplo, la demostración kantiana del principio de causalidad; ella evidencia la necesidad de una función sintética que asigne a cada fenómeno su sitio en la sucesión del tiempo, enlazándolo conforme a una regla con los fenómenos que lo preceden y que lo siguen. Puede entenderse que la categoría de causalidad *no significa otra cosa* que esta función, tal como queda definida por la misma reflexión que exhibe su necesidad; esta reflexión demostraría entonces que dicha categoría tiene que existir para que sea posible una experiencia temporal objetiva, y constituiría una deducción trascendental especial de esa categoría. Pero también puede entenderse que la categoría posee un significado propio, evidente para todos los hombres y que en virtud de ese significado ella resulta apta para desempeñar la función sintética que se ha probado indispensable para asignar a los fenómenos su lugar en el tiempo; en este último caso, la demostración del principio de causalidad no sería una deducción de la categoría respectiva, pues no establecería por sí sola la necesidad de que la poseamos, ni excluiría la posibilidad de que otro concepto diferente fuese capaz de cumplir, en la constitución de la experiencia, la misma función. A pesar de las notorias ventajas de la primera interpretación, creo que la segunda —que hace imprescindible la tabla de los juicios para encontrar la de las categorías— se ajusta más, no sólo a la letra, sino también al espíritu de la *Crítica*. En efecto, para la primera interpretación, el significado puramente lógico que las categorías retienen, según Kant, cuando hacemos abstracción de su uso objetivo regimentado por los principios, sería un significado derivado y residual, y resultaría artificial e injustificable dar a las categorías abstractas o puras, como pretende Kant, un uso no teórico, pero no por ello menos objetivo y legítimo, en la vida extracientífica del espíritu. Para la segunda interpretación, en cambio, el significado lógico de las categorías es su sentido propio y primordial, en virtud del cual justamente se encuentran disponibles para los varios usos que sea menester darles en las diversas empresas del pensamiento[484]. Conviene anotar quizás que también la segunda interpretación tiene sus atractivos para el lector contemporáneo, reacio a aceptar la derivación de las categorías de la tabla de los juicios o la idea de que ellas representan el patrimonio eterno e invariable de nuestro entendimiento. En esta perspectiva, las

[484] Véase el pasaje de los *Progresos*, Ak., XX 280; citado arriba, p. 367 n.

demostraciones kantianas de los principios adquieren otro sentido: al evidenciar la necesidad de ciertas funciones sintéticas para la constitución de la experiencia ponen de manifiesto una exigencia de producir los conceptos aptos para desempeñarlas; pero esta exigencia no impide sino más bien fomenta la libertad del espíritu para inventar tales conceptos, y para sustituirlos unos por otros[485].

4

Kant divide los principios del entendimiento en dos grupos: los principios matemáticos y los dinámicos. Aquéllos son los principios correspondientes a las categorías de la cantidad y la cualidad: el principio de los axiomas de la intuición y el principio de las anticipaciones de la percepción. Se llaman matemáticos porque fundamentan la posibilidad de aplicar las matemáticas a los fenómenos[486]. Estos principios determinan la apariencia intuitiva del fenómeno. Los principios dinámicos en cambio conciernen a su existencia, y corresponden a las categorías de la relación y de la modalidad; Kant los llama, respectivamente, analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico[487].

Los principios de la modalidad se distinguen en un aspecto esencial de los principios matemáticos y de las analogías: no reglamentan la determinación del objeto fenoménico como tal, sino sólo »su relación con la facultad de conocer«[488], o, como dice Kant en otro pasaje,

[485] Como bien señala De Vleeschauwer, Kant presupone que las doce categorías están dadas como condiciones de la experiencia y procede a mostrar de qué manera cada una de ellas puede ser una condición tal. »Au lieu donc que l'Analytique des principes prouve la validité de la table, elle s'appuie sur elle, et, à cause de cela, elle ne peut démontrer l'impossibilité d'autres conditions en dehors de celles renseignées dans la table« (*La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. II, p. 407).

[486] *Proleg.*, § 24 (Ak., IV, 306, línea 21).

[487] En KrV, B 201 n., Kant señala que los principios matemáticos y dinámicos rigen dos tipos distintos de enlace (*Verbindung - coniunctio*). Aquéllos rigen la composición (*Zusammensetzung - compositio*), o síntesis de lo múltiple que no se copertenece necesariamente; tal es la síntesis de lo *homogéneo* en todo lo que admite una consideración matemática, *síntesis* que a su vez es de dos clases: de la *agregación* en magnitudes extensas y de la *coalición* en magnitudes intensivas. Los principios dinámicos, en cambio, rigen la conexión (*Verknüpfung - nexus*), o sea, la síntesis de lo múltiple, en cuanto se copertenece necesariamente, como el accidente pertenece a una sustancia, o el efecto a la causa; esta síntesis unifica a priori realidades heterogéneas. Kant dice que llama a esta síntesis *dinámica* porque concierne al enlace de la *existencia* de lo múltiple; confieso que no entiendo esta explicación.

[488] KrV, A 219/B 266. En el pasaje citado en la nota anterior, Kant llama »síntesis metafísica« a este enlace de los fenómenos con la facultad de conocer en general;

»su relación con la experiencia en general«[489]. No son, pues, como aquéllos, principios de la síntesis objetiva, y por lo mismo no necesitan ser demostrados. »Los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos, porque los predicados posibilidad, existencia y necesidad atribuidos a un concepto no lo enriquecen en lo más mínimo por la vía de agregar algo a la representación del objeto respectivo... Los principios de la modalidad dicen pues de un concepto únicamente cuál es el acto de la facultad de conocer por el que es engendrado. En la matemática se llama postulado a la proposición práctica que contiene solamente la síntesis por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto —por ejemplo, describir un círculo en un plano desde un punto dado, con una recta dada—; tal proposición no puede demostrarse, porque el procedimiento que demanda es justamente aquello con que generamos el concepto de esa figura. Con el mismo derecho podemos pues postular los principios de la modalidad, porque no enriquecen su concepto de las cosas en general, sino sólo indican el modo como éste en general es enlazado con la facultad de conocer«[490]. Los principios de la modalidad son propiamente, como dice Kant, »definiciones de los conceptos de posibilidad, existencia y necesidad en su uso empírico«[491], pues enuncian los criterios para la aplicación de estos conceptos a los objetos (cosas, situaciones, procesos) de la experiencia. La *Crítica* los enuncia así: »1. Aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (de orden intuitivo y conceptual) es *posible*. 2. Aquello que se vincula a las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *existente*. 3. Aquello cuyo vínculo con lo existente está determinado según condiciones universales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente) «[492]. La posibilidad del objeto empírico se define, como es justo, por la concordancia con las condiciones *formales* de la experiencia, o sea, con la estructura intuitiva y conceptual de una experiencia posible. A Kant le interesa sobre todo destacar la diferencia entre la posibilidad real, así definida, y la mera posibilidad lógica que puede atribuirse a todo objeto cuyo concepto no envuelve contradicción. La sola no contradicción no nos procura en modo alguno una idea de cómo el objeto pensado puede existir realmente. En verdad, mientras más abstracto y vacío sea un concepto más fácil es que no se contradiga. Sólo podemos concebir como efectivamente posibles los entes que nos representamos encuadrados en la urdimbre de la experiencia espacio-temporal ordenada según las categorías.

También la definición de la existencia empírica concuerda con lo que ya habíamos expuesto. Decíamos, en efecto, que el análisis kantiano discierne la *materia* de la experiencia como aquello que, al especificar la *forma*, hace de la experiencia *posible* una experiencia *actual*; el enlace con las condiciones materiales de la experiencia, o, como dice Kant, con la *sensación* ofrece pues el criterio para diagnosticar si el objeto pensado existe o no. El segundo principio de la modalidad expresa así en su versión madura y acabada una concepción que habíamos visto asomar ya en los primeros escritos de Kant. Este nunca aceptó que el hombre pudiese con puros conceptos alcanzar un conocimiento de la existencia. El espíritu finito sólo puede saber que existen aquellos objetos que se le hacen presentes modificando su receptividad. Esta básica convicción de Kant le ha llevado como sabemos a sostener, contra la tradición cartesiano-leibniziana, la peculiaridad específica de la sensibilidad frente al entendimiento. Está también en la raíz del dualismo de la forma y la materia de la experiencia, y por lo tanto, como veremos en seguida, es el fundamento del distingo entre lo posible y lo actual[493]. »En el *mero concepto* de una cosa —escribe Kant en el capítulo sobre los postulados del pensamiento empírico— no puede encontrarse ningún carácter de su existencia. Pues aunque ese concepto sea tan completo que no le falte lo más mínimo para pensar una cosa con todas sus determinaciones internas, la existencia nada tiene que ver con todo esto, sino sólo con la cuestión de si tal cosa nos es dada, de tal modo que la percepción de la misma puede en todo caso preceder a su concepto. Pues, que el concepto preceda a la percepción significa su mera posibilidad; la percepción, en cambio, que proporciona el material para el concepto, es el único carácter de la existencia«[494]. La categoría de existencia es pues aquella función sintética del entendimiento a la que corresponde operar el enlace entre las representaciones del pensamiento y los datos de los sentidos. La sensación es reveladora de existencia; toca a la espontaneidad intelectual determinar lo existente así revelado, como se dice, »constituir« el objeto presente por síntesis de la multiplicidad sensorial que lo presenta; pero esa espontaneidad sólo llega a ejercerse si la solicita esta presentación no provocada por ella. Es cosa del pensamiento decir qué y cómo es lo que existe; pero sólo cabe atribuir

la síntesis de los fenómenos entre ellos la llama en cambio »síntesis física« (KrV, B 202 n).

[489] *Proleg.*, § 25 (Ak., IV, 307).

[490] KrV, A 233-235/B 286-287.

[491] KrV, A 219/B 266.

[492] KrV, A 218/B 265 sq. *Existente* = *wirklich*. Traduzco *Wirklichkeit* por *existencia efectiva, existencia actual* o simplemente *existencia*. Pudimos traducir tal vez con más elegancia el segundo postulado así: »Aquello que se vincula a las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *efectivo*« o »es *actual*«. Inadmisible, en cambio, es traducir *wirklich* = *real* (*Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1961, tomo I, p. 338). Sobre esto, véase arriba, p. 397 n.

[493] Véase más adelante, p. 435; cf. KU, § 76.

[494] KrV, A 225/B 272 sq.

existencia a las construcciones pensadas cuando se puede exhibir su conexión con los datos sensibles[495].

El tercer principio de la modalidad atribuye existencia necesaria a aquello que está vinculado de cierta manera con lo existente reconocido conforme al segundo principio. También la atribución de necesidad está subordinada pues a las revelaciones de los sentidos: la necesidad empírica es siempre necesidad hipotética, necesidad bajo condición. Sin esta limitación, la categoría de necesidad no tendría cabida dentro del sistema kantiano de la experiencia; en efecto, la existencia necesaria se define tradicionalmente como aquella que descansa en su pura posibilidad; para establecerla, bastaría pues con examinar el concepto del ente a que se la atribuye. »Pero como ninguna existencia de los objetos de los sentidos puede conocerse enteramente a priori, sino sólo comparativamente a priori, relativamente a otra existencia ya dada, y de este modo uno llega sólo a una existencia tal que esté contenida en algún lugar en el contexto de la experiencia de que la percepción dada forma parte, la necesidad de la existencia jamás puede conocerse por conceptos, sino solamente por el enlace con lo percibido, conforme a leyes universales de la experiencia«[496].

Después de comentar los tres principios de la modalidad, Kant recuerda el problema clásico de si el campo de la posibilidad es más amplio que el de lo existente y éste más amplio que el de lo necesario. La cuestión tenía importancia para la metafísica cristiana, pues si lo necesario coincide con lo existente, no tiene cabida la libertad del hombre, y si ambos coinciden con lo posible, no tiene cabida la libertad de Dios. Tal era la posición que había sostenido Spinoza y que Leibniz había intentado superar. Kant dice que este problema cae dentro de la provincia de la razón (en sentido estricto), que se extiende más allá del uso empírico posible del entendimiento. Sus observaciones, aunque dejan el asunto sin decidir, son poco favorables a la posición leibniziana; las razones con que normalmente se arguye que el campo de lo posible es más amplio que el de lo existente

[495] Véase KrV, A 375 (»Toda percepción externa demuestra inmediatamente algo existente en el espacio; mejor dicho, es lo existente en persona — *das Wirkliche selbst.«);* B 422 n; A 601/B 629. Varias reflexiones, algunas bastante tempranas, exponen estas ideas: »Conocemos la existencia de las cosas por la sensación« (R. 3761 —Ak., XVII, 286). »La realidad tiene que ser dada en la sensación« (R. 4674 —Ak., XVII, 646). »Espacio y tiempo no dan de por sí nada existente. Sólo la sensación lo proporciona. El entendimiento real es pues una actividad paralela a la sensación« (R. 4513 —Ak., XVII, 578). En el cuaderno de apuntes del Conde Dohna; que escuchó las lecciones de metafísica de Kant en 1792/93, figura esta frase: »Empfindung ist etwas, wobei ich mir ein Sein vorstelle« (Kowalewski — MV, p. 568), cf. también PMV, 44-45.

[496] KrV, A 226 sq./B 279.

son miserables, dice[497]. En la *Crítica del juicio* explica que el distingo entre la posibilidad y la existencia actual de las cosas responde a una necesidad propia del entendimiento finito del hombre. »Toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo existente descansa en que aquello significa sólo la posición de la representación de una cosa relativamente a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar; éste en cambio significa la posición de la cosa en sí misma (fuera de ese concepto). La distinción entre las cosas posibles y las existentes es pues una que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, debido a que podemos concebir algo en nuestros pensamientos, aun cuando no exista, o representarnos algo como dado, aun cuando todavía no tengamos un concepto de ello. La proposición de que las cosas pueden ser posibles sin que por esto existan, y que, por lo mismo, no cabe inferir la existencia de la mera posibilidad, vale pues enteramente para la razón humana, sin que ello pruebe que este distingo se encuentra en las cosas mismas«[498]. »Su fundamento yace en el sujeto y en la naturaleza de su facultad de conocer. Pues si no se requiriesen para el ejercicio de ésta dos factores completamente heterogéneos, el entendimiento para los conceptos y la intuición sensible para los objetos que les corresponden, no tendría lugar este distingo (entre lo posible y lo existente). *Si nuestro entendimiento intuyera, no tendría más objetos que lo existente«*[499]. La filosofía crítica nos enseña que no podemos formarnos ninguna idea acerca de un tal entendimiento intuitivo ni saber si existe ni cómo pudiera existir. Pero el pasaje anterior muestra que, en opinión de Kant, si no estuviésemos sujetos a esta restricción crítica, dicho entendimiento vendría a identificársenos con el Dios de Spinoza, para el cual no hay diferencia entre lo posible y lo actual.

5

Los principios matemáticos establecen que todos los fenómenos son objetos mensurables, en cuanto a la extensión y a la intensidad. El primero de estos principios se llama principio de los axiomas de la intuición, porque en él descansa la aplicabilidad de los axiomas de la geometría al espacio físico[500]. Kant lo enuncia de dos maneras. En la primera edición de la *Crítica* reza así: »Todos los fenómenos *(Erscheinungen),* en lo que concierne a su intuición, son magnitudes extensas«[501]. En la segunda así: »Todas las intuiciones son magnitudes extensas«[502]. La demostración de este principio, incluida sólo en la

[497] KrV, A 231/B 283. [498] KU, § 76 (Ak., V, 402).
[499] KU, § 76 (Ak., V, 401 sq.). Yo subrayo. [500] KrV, A 163/B 204.
[501] KrV, A 162. [502] KrV, B 202.

segunda edición, es muy clara y simple, y ayuda a comprender mejor la función que Kant atribuye a las categorías en la constitución de la experiencia. Todos los fenómenos son espacio-temporales; incluyen por tanto, la representación de un trozo de espacio y un lapso de tiempo; sólo pueden ser aprehendidos, pues, mediante la síntesis de lo múltiple requerida para engendrar la representación de un espacio y un tiempo determinado; esta síntesis es una combinación, o mejor dicho, composición de lo homogéneo, y envuelve una conciencia de la unidad sintética de lo homogéneo; ahora bien, la conciencia de la unidad sintética de lo homogéneo en la intuición en general es el concepto de magnitud *(quantum)* »Por lo tanto, aun la percepción de un objeto como fenómeno sólo es posible merced a esa misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, con la cual pensamos en el concepto de una *magnitud* la unidad de la composición de lo múltiple homogéneo«[503]. El tenor de esta demostración y varias observaciones del comentario de Kant al principio de los axiomas de la intuición muestran que éste se refiere por igual a los fenómenos externos, espaciales y a los internos, puramente temporales. Magnitud extensa es toda magnitud que conste de partes discernibles —tanto la región espacial como el trozo de tiempo. Sin embargo, la aplicación del concepto de magnitud, lo mismo que la de los otros conceptos a priori primordiales supone la presencia de objetos en el espacio, pues »la posibilidad de las cosas como *magnitudes* y la realidad objetiva de la categoría de la cantidad sólo puede exhibirse en la intuición externa, y a través de ella solamente aplicarse luego también al sentido interno«[504]. Kant no documenta esta afirmación con ejemplos que la confirmen, pero en otros pasajes ha repetido que sólo podemos representarnos un lapso mediante la imagen de la línea trazada mientras él transcurre[505].

Causa desconcierto la definición de magnitud extensa propuesta por Kant a continuación inmediata de la demostración del primer principio matemático: »Llamo magnitud extensa aquélla en que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por lo tanto precede necesariamente a ésta)«[506]. Kant reitera este concepto de la magnitud extensa cuando, algunas páginas más adelante, hace ver que el grado de intensidad de una sensación tiene una

[503] KrV, B 203.

[504] B 293. Donde digo *magnitud* y donde digo *cantidad*, Kant escribe *Grosse;* sobre la ambigüedad de esta palabra véase Paton KME, II, 125 sq.

[505] KrV, A 33/B 50; B 154; B 292. Cf. *Dissertatio*, Ak., II, 405, líneas 28-30; 401 n., línea 35.

[506] KrV, A 162/B 203. En la primera edición, esta definición venía a continuación inmediata del enunciado del principio y era, en consecuencia, lo primero que se decía para explicarlo.

magnitud, pero no una magnitud extensa, pues la representación de esa intensidad no se forma »por síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y, en consecuencia, no va de las partes al todo«[507]. La definición citada parece a primera vista muy sencilla y, tal como está redactada, reclama que la tomemos al pie de la letra. Implica, sin embargo, que todos los fenómenos, puesto que son magnitudes extensas, sólo puedan representarse gracias a la síntesis sucesiva de sus partes. Como observa atinadamente H. W. Cassirer »si Kant tuviera razón al sostener que la percepción de una multiplicidad sensible depende de la síntesis previa de todas sus partes constitutivas, ello implicaría simplemente que tal percepción jamás puede tener lugar; pues las partes integrantes de un complejo sensorial son, según el mismo Kant ha mostrado, ilimitadas en su número, debido a que todo lo sensible está comprendido en el espacio y el tiempo, y, puede en consecuencia, subdividirse indefinidamente«[508]. Hay con todo una nota en la Dialéctica trascendental que parece contradecir el tenor literal de la definición citada, pero que podría darnos una base para reinterpretarla. Dice Kant allí que »cuando una magnitud indeterminada está encerrada entre límites, podemos intuirla como un todo, sin necesidad de construir la totalidad de la misma por medición, esto es, por la síntesis sucesiva de sus partes; pues los límites determinan ya la integridad, al recortar todo lo demás«[509]. Según esta observación, no es necesario para representarse una magnitud extensa captar primero sus partes, siempre que nos resignemos a representárnosla indeterminadamente. *Determinar* una magnitud es lo que se llama *medirla;* podríamos en consecuencia redactar con más precisión la definición discutida diciendo que magnitud extensa es aquella que sólo puede representarse determinadamente, esto es, medirse, mediante la síntesis de sus partes. La representación de las partes precede pues necesariamente la representación *determinada* del todo. Pero no está dicho que esa representación de las partes tenga que ser determinada; esto justamente sería imposible, pues cada parte de una representación espacial o temporal consta también de partes, y no podemos nunca dar con partes últimas, que no sean todos a su vez. La medición de magnitudes extensas se ciñe justamente a estas condiciones: consiste en la recomposición del todo que se quiere medir, por adición sucesiva de una parte suya que se toma como unidad; pero esta parte no es medida a su vez, sino que se la acepta como una magnitud

[507] KrV, A 168/B 210.

[508] H. W. Cassirer, *Kant's First Critique*, Londres 1954, p. 130.

[509] KrV, A 427 n-428 n/B 455 n-456 n.

indeterminada encerrada entre límites, que se usa para determinar —en relación con ella— a las demás[510].

También el segundo principio matemático, el principio de las anticipaciones de la percepción, recibe dos enunciados en la *Crítica*. En 1781 reza: »El principio que anticipa a todas las percepciones como tales dice así: En todos los fenómenos *(Erscheinungen)* la sensación y lo real que le corresponde en el objeto (realitas phaenomenon) poseen una magnitud intensiva, esto es, un grado«[511]. En 1787 en cambio dice así: »El principio [de las anticipaciones de la percepción] es: En todos los fenómenos, lo real que es objeto de la sensación, posee magnitud intensiva, esto es, un grado«[512]. El nuevo texto no se limita a simplificar la redacción anterior, como en el caso del primer principio, sino que además modifica su alcance. Primero se atribuía un grado a la sensación misma y a »lo real que le corresponde en el objeto« ; luego se lo atribuye exclusivamente a »lo real que es objeto de la sensación«. No puede entenderse, me parece, que Kant quiera con este cambio negar que las sensaciones tienen intensidad como tales, y que pueden ordenarse según sea ésta mayor o menor. Creo más bien, que la nueva redacción quiere sugerir que lo real que es objeto de la sensación se revela inmediatamente en ésta, que el grado de ella es su mismo grado, y que no hace falta, por lo tanto, distinguir entre ambos. »Toda percepción externa —había escrito Kant en 1781— demuestra inmediatamente algo existente en el espacio, o, más bien, es lo existente mismo«[513]. La realidad de esto existente se hace presente en forma inmediata en la sensación, en virtud justamente de su intensidad propia.

El argumento con que Kant pretende demostrar la validez necesaria del principio de las anticipaciones de la percepción descansa en el distingo entre la forma y la materia de los fenómenos. La forma universal de las apariencias sensibles es el tiempo; la materia está dada con la sensación y »llena« la forma. El tránsito de la ausencia a la presencia de una cierta materia en la forma, de una determinada cualidad sensible en el tiempo, sólo puede concebirse, sostiene Kant, como un tránsito continuo (lo mismo se aplica, por cierto, al tránsito de la presencia a la ausencia). Toda cualidad empírica revelada en la sensación se presenta, por consiguiente, en su actualidad indivisa, como el resultado de un proceso continuo (posible) de llenar el tiempo (o como el punto de partida de un proceso, igualmente continuo, de vaciarlo); la necesidad de concebir el tránsito continuo de la ausencia a la presencia de la cualidad en cuestión envuelve la posibilidad de concebir las etapas intermedias de ese tránsito, e implica, por lo tanto, que la cualidad sensible —cada cualidad sensible— se conciba como un miembro de una serie ordenada de cualidades de su mismo género. La serie en cuestión forma un continuo de matices que va desde la ausencia total de la cualidad hasta su presencia plena. La serie se ordena pues según la *intensidad* creciente de sus elementos. Toda cualidad sensible tiene que concebirse, pues, como un miembro de una serie de cualidades sensibles homogéneas ordenadas según su intensidad; o, lo que es lo mismo, toda cualidad sensible tiene un grado.

Kant destaca una peculiaridad del principio de las anticipaciones de la percepción: en virtud de él, se conoce *a priori* una característica de las cualidades sensibles que constituyen el elemento *a posteriori* de la experiencia[514]. Lo conocido a priori, claro está, no es lo individual y propiamente material de estas cualidades, sino un rasgo formal común a todas ellas, a saber, que tienen un grado, es decir, un lugar en una serie continua de cualidades afines ordenadas según su intensidad. Ya David Hume había observado este hecho, anotándolo como una curiosa excepción al principio general, proclamado por él, de que todas nuestras representaciones se basan en impresiones sensoriales efectivas previas[515]. »Supongamos que una persona —escribe— haya gozado de la vista por treinta años, y haya llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todas clases, excepto un matiz particular de azul, por ejemplo, que nunca ha tenido la suerte de encontrar. Coloquemos ante él todos los diferentes matices de dicho color, excepto ése solo, descendiendo gradualmente del más oscuro al más claro; es obvio que percibirá una laguna donde falta el matiz en cuestión y sentirá que en ese punto de la escala hay entre las tonalidades contiguas una distancia mayor que en cualquier otro. Pregunto entonces si es posible para él suplir la deficiencia con su propia imaginación, y formarse una representación de ese matiz particular, aunque nunca se la hayan suministrado los sentidos. Creo que pocos negarán que puede hacerlo; y esto puede servir como prueba de que las representaciones simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes«[516].

Los principios de los axiomas de la intuición y de las anticipacio-

[510] Cf. R. 4123: »El conocimiento matemático no empieza por el todo absoluto, sino por el relativo, y determina el todo desde las partes« (Ak., XVII, 425).
[511] KrV, A 166. [512] KrV, B 207. [513] KrV, A 375.

[514] »¿Cómo puede el entendimiento en este punto juzgar sintéticamente y a priori acerca de los fenómenos, anticipándolos hasta en aquello que es propia y simplemente empírico, pues concierne a la sensación?« (KrV, A 175/B 217).
[515] »There is however one contradictory phaenomenon, which may prove, that 'tis not absolutely impossible for ideas to go before their correspondent impressions... Tho' the instance is so particular and singular, that 'tis scarce worth our observing and does not merit that for it alone we should alter our general maxim«. David Hume, *A treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1888, pp. 5-6.
[516] Hume, *loc. cit.*, p. 6.

nes de la percepción hacen a la vez posible y necesaria la aplicación de las matemáticas a la determinación de los fenómenos de la naturaleza. En virtud de estos principios dicha aplicación no es meramente aproximada, sino exacta[517]. La mecánica, según Kant, es una ciencia tan exacta como el análisis, y los cuerpos, por ejemplo los planetas, se mueven exactamente según sus leyes. De esta manera los principios aseguran por otra parte la realidad objetiva de las matemáticas, que sólo gracias a ellos merecen el nombre de ciencias. Kant no habría aceptado en ningún caso que un sistema de proposiciones acerca de entes cualesquiera, deducidas de definiciones y postulados coherentes pero arbitrarios, deba llamarse ciencia en razón de la sola necesidad lógica que preside su construcción; tal sistema habría sido a sus ojos un mero juego, y le faltaría la verdad o »realidad objetiva« que radica en la posibilidad (real) de aplicación a objetos existentes[518]. Para Kant la física es una ciencia, sólo en cuanto aplica la matemática[519], pero ésta lo es sólo en cuanto es aplicable a la física; ambas descansan en la síntesis a priori constitutiva del campo mismo de la objetividad.

En los *Prolegómenos* Kant subraya que la aplicación exacta de las matemáticas a los objetos de la experiencia sólo es posible gracias a que éstos son meros fenómenos y no cosas en sí[520]. En ello descansa pues la posibilidad de constituir una auténtica ciencia de la naturaleza. Kant no conoció la definición rigurosa de los conceptos básicos del análisis, obra de los grandes matemáticos del siglo XIX; pero si la hubiera conocido habría probablemente visto en ella una confirmación de esta tesis suya. Consideremos una vez más el alcance de los principios matemáticos: según ellos, los objetos de la experiencia, porque son esencial y cabalmente espacio-temporales, poseen siempre una magnitud extensa e intensiva. Esto significa que a cada objeto

[517] »Este principio trascendental de la matemática de los fenómenos amplía considerablemente nuestro conocimiento a priori. Pues él sólo hace aplicable a los objetos de la experiencia la matemática pura en toda su precisión« (KrV, A 165/B 206). Hubo autores del siglo XVII y XVIII que negaron esta posibilidad; Kant se refiere a ellos en la nota 1 al § 13 de los *Prolegómenos* (Ak., IV, 287 sq.). Véase arriba, pp. 106, 207.

[518] KrV, A 157/B 196: »Aunque conozcamos acerca del espacio en general o de las figuras que la imaginación productiva traza en él muchas cosas a priori mediante juicios sintéticos, de modo que de veras no necesitemos para ello de ninguna experiencia, este conocimiento no sería absolutamente nada, sino un ocuparse con una pura quimera, si no hubiera que considerar al espacio como la condición de los fenómenos que constituyen el material de la experiencia externa«.

[519] »Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist«. MANW, Prólogo (Ak., IV, 470).

[520] Ak., IV, 287, 288.

de la experiencia —cosa, estado, proceso— puede asignársele un número real, que determina su tamaño, su duración o su grado. Este número real le pertenece exactamente, es la característica propia de su ser, en virtud de la cual es tal objeto (tal matiz de azul, tal estado térmico, etc.) y no otro. Ahora bien, el número real se ha definido como una clase de números racionales, o como el límite de una secuencia de números racionales; en todo caso, de tal modo que no puede pensárselo sino en relación con un conjunto de números racionales, respecto del cual se comporta como el concepto o ley que lo unifica[521]. Esto significa que la magnitud extensa o intensiva de un objeto de la experiencia, determinada por un número real, tampoco puede pensarse sino en relación con un conjunto de magnitudes que se le aproximan; este conjunto de magnitudes determinadas por números racionales coincide en cada caso con la secuencia de los resultados posibles de la operación de medir la magnitud propia del objeto en cuestión, determinada por un número real; dicha magnitud propia no puede concebirse como una entidad independiente, desligada de esa secuencia de mediciones posibles, sino sólo como el término (ideal) que confiere unidad a tal secuencia. La magnitud extensa o intensiva que es una característica esencial de cada objeto de la experiencia tiene que pensarse en conexión con la posibilidad misma de tener experiencia de ese objeto, como la ley de la serie de sus presentaciones, que, como tal, las trasciende a todas, pero no se realiza sino por ellas.

Debemos considerar un último problema relativo a los principios matemáticos. Según Kant, estos principios determinan las apariencias de los objetos empíricos, mientras los principios dinámicos determinan su existencia. La neutralidad de los principios matemáticos con respecto a la existencia de los objetos que determinan implica que ellos rigen también para las alucinaciones y los sueños. De hecho, los objetos soñados se distinguen unos de otros por su intensidad y su tamaño. Sin embargo, es claro que la magnitud que cabe atribuir a tales objetos nunca será una magnitud determinada. No se puede pesar un fantasma ni medir el calor generado por un choque de trenes en una pesadilla. La imposibilidad de efectuar mediciones de una apariencia sensorial dada puede incluso tomarse como un buen criterio para decidir que se trata de un sueño o de una alucinación. Paton ha sostenido por esto que los principios matemáticos se aplican sólo a la determinación de objetos existentes y que no tienen validez para los productos de la

[521] La argumentación desarrollada aquí vale a fortiori si adoptamos la definición moderna de los números reales como clases de filtros de Cauchy; así definido, un número real es un conjunto de conjuntos de conjuntos de números racionales. Véase H. Meschkowski, *Einführung in die moderne Mathematik*, Mannheim 1964, capítulos VII y VIII.

fantasía[522]. Ello va contra la indicación expresa de Kant de que estos principios no conciernen a la determinación de las existencias, y también contra el hecho de que aplicamos, aunque sea imprecisamente, los conceptos de tamaño e intensidad para diferenciar objetos fantásticos. Habría que preguntarse, más bien, por qué razón, a pesar de que aplicamos estos conceptos a las apariencias independientemente de todo pronunciamiento acerca de la existencia de sus objetos, sólo pueden determinarse con precisión sus magnitudes en el caso de que estos últimos efectivamente existan. Ahora bien, si consideramos los procesos ordinarios de medición veremos que éstos tendrían que envolver, según Kant, la aplicación de los principios dinámicos, en especial, de las analogías de la experiencia, al objeto medido, al objeto (instrumento) con que se mide, y a la interacción entre éste y aquél. Las mediciones del grado de una cualidad suponen siempre el establecimiento de una relación causal entre el objeto medido y el instrumento; este último tiene que ser un objeto existente, concebido como una sustancia perdurable cuyos estados varían según una ley conocida. Para medir una distancia, aun en el caso más simple, en que no recurrimos a procesos causales como la transmisión de la luz, tenemos que valernos de una barra invariable que se yuxtapone a la cosa que se quiere medir; esto envuelve una interacción entre esta cosa y la barra, interacción muy elemental sin duda, pero que no podría tener lugar entre un objeto existente y otro soñado. Por último, la medición de duraciones supone que dispongamos de un proceso causal conocido que sirva de reloj, y supone además que se establezcan relaciones de simultaneidad entre el comienzo y el fin del proceso medido y los estados correspondientes del reloj, lo cual según Kant implica una interacción entre las realidades simultáneas. Resulta pues que, aunque los principios matemáticos sean en abstracto aplicables a las apariencias sensoriales independientemente de que existan los objetos de dichas apariencias, la aplicación concreta de estos principios, según se traduce en la medición efectiva de esos objetos, supone que éstos existan, porque tal medición lleva aparejada la determinación de los objetos medidos por las analogías de la experiencia, que son los principios que determinan las existencias. Paton tiene razón al decir que los principios matemáticos sólo determinan los objetos existentes y que incluso la determinabilidad de algo conforme a estos principios es un indicio suficiente de su existencia objetiva; pero esto no se debe a que dichos principios contengan de suyo una referencia a la existencia del objeto a que se aplican, sino a que su aplicación efectiva va ligada siempre a la aplicación de aquellos principios que sí contienen esencialmente tal referencia.

[522] H. J. Paton, KME, II, 119-121.

6

La sección referente a las analogías de la experiencia es con mucho la más extensa de la Analítica de los Principios. Kant recoge bajo esa denominación aquellos principios según los cuales todo cambio debe entenderse como una variación en los accidentes de una sustancia que perdura y todo fenómeno que haga su aparición en el tiempo debe concebirse como la consecuencia necesaria de otro fenómeno anterior. A estos dos principios tradicionalmente reconocidos, que podemos llamar el principio de inherencia y el principio de causalidad, Kant agrega un tercero, el principio de la interacción o comunidad de las sustancias, que sirve de base para comprender todos los entes espacio-temporales en un sistema de la naturaleza. Se entiende fácilmente la importancia que Kant concede a estos principios: de ellos depende la incorporación de los fenómenos de la experiencia en una sola estructura inteligible. Un análisis adecuado de ellos y del tratamiento que Kant les da, de las dificultades a que éste responde y las objeciones que suscita, demandaría mucho más espacio del que podemos destinarle aquí. Examinaremos pues sucintamente esta materia, atendiendo en especial a la naturaleza de la prueba con que Kant pretende demostrar la validez objetiva de estos principios.

a

Los principios de inherencia, causalidad e interacción introducen la unidad y la coherencia en los fenómenos; gracias a ellos se puede hacer surgir de las percepciones la unidad de la experiencia[523]. Ofrecen, por esto mismo, una piedra de toque para determinar el sentido preciso del concepto kantiano de experiencia y en especial para decidir acerca de las relaciones entre la experiencia ordinaria y la experiencia científica[524]. Es un hecho que el sentido común juzga todos los fenómenos como cosas o como estados o procesos de las cosas (como sustancias y sus atributos); y que puesto frente a un acontecimiento, pregunta por sus causas. La experiencia científica se vale inicialmente de estos conceptos del sentido común, pero los aplica con más consecuencia y rigor, tiende a precisar su sentido y a universalizar su alcance. Mientras la transformación de los conceptos básicos del sentido común por el pensamiento científico signifique sólo un perfeccionamiento y no un abandono de los mismos, puede pensarse, como piensa Kant, que no hay una diferencia esencial entre la experiencia ordinaria y la

[523] KrV, A 180/B 222.

[524] Véase, más arriba, pp. 420 sqq.

experiencia científica y que el significado estricto que ésta atribuye a los conceptos que toma de aquélla es su significado auténtico, vigente ya, aunque no se lo haga explícito, en las operaciones más primitivas de la mente. Resulta entonces que la posibilidad de la experiencia científica da la norma de la posibilidad de toda experiencia y tenemos que admitir que ella está implícita en la posibilidad hasta de la más rudimentaria y elemental conciencia empírica. Sabemos que Kant hace depender la posibilidad de tal conciencia de la unidad trascendental de la apercepción. Esta unidad virtual, o norma de la unificabilidad de todas las representaciones ante una conciencia autoconsciente única, es la fuente de una exigencia de coherencia integral y sin excepciones. Al radicar esta exigencia en el principio mismo de la posibilidad de la conciencia empírica ordinaria, Kant está atribuyendo a ésta una tendencia inescapable a organizarse como conciencia científica. Al introducir el principio general de las analogías de la experiencia Kant vuelve a invocar, consecuentemente, la unidad de la apercepción como el fundamento de su validez. La primera edición enuncia así ese principio general: »Todos los fenómenos están sujetos a priori, en su existencia, a reglas de la determinación de sus relaciones mutuas en un tiempo único *(in einer Zeit)*«[525]. Dicho principio, agrega, se funda en la *unidad* necesaria de la apercepción con respecto a toda conciencia empírica posible en cada tiempo, y, por lo tanto, en la unidad sintética de todos los fenómenos conforme a sus relaciones en el tiempo. En la apercepción originaria tiene que unificarse lo múltiple de la conciencia empírica, según sus relaciones temporales. Pues esto significa la unidad trascendental a priori de la misma, a la cual se subordina todo cuanto ha de pertenecer a mi conciencia unitaria y por ende puede ser objeto para mí. »Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, *que está determinada a priori* es pues la ley de que todas las determinaciones temporales empíricas tienen que sujetarse a reglas de la determinación universal del tiempo, y las analogías de la experiencia ... tienen que ser tales reglas«[526]. Este razonamiento orienta luego la demostración de cada uno de los tres principios que Kant llama con este nombre. La demostración fija entonces una función y un alcance bien precisos a los principios que demuestra. Cabe preguntarse si los conceptos de sustancia y de causa son efectivamente utilizados por el sentido común con esa función y alcance. Dentro de la concepción de Kant no puede ser de otro modo, pues sólo tienen validez objetiva dentro de los límites a que los circunscribe la demostración y con la función y el alcance precisos que ésta les asigna. Aunque la conciencia empírica ordinaria nada sepa de este modo de entender los conceptos de sustancia y causa y sólo se lo venga a elaborar en una filosofía vinculada al desarrollo de la experiencia científica, todo el planteamiento kantiano está encaminado a producir la convicción de que esa forma de experiencia es la meta propia de dicha conciencia, y que el modo como allí se entienden los conceptos es la perfección y la verdad del empleo que comienza por darles ésta.

[525] KrV, A 176 sq. En la segunda edición, el principio general de las analogías se enuncia así: »La experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones« (B 218).

[526] KrV, A 177 sq./B 220.

Las analogías valen objetivamente, según Kant, porque tiene que ser posible enlazar los fenómenos conforme a reglas universales para determinar sus relaciones en el tiempo. Esta necesidad resulta, por una parte, de la necesaria unificabilidad de todos los fenómenos en una sola conciencia autoconsciente, pero también, por otra parte, de la imposibilidad de operar dicha unificación refiriendo simplemente cada fenómeno a nuestra representación unitaria del tiempo mismo. El tiempo, como señala Kant, no se percibe, y no es posible, en consecuencia, vincular cada fenómeno con él. Antes bien, sólo el enlace mutuo de los fenómenos con arreglo a las analogías nos procura una conciencia actual del tiempo (lleno); mientras nuestra conciencia virtual del tiempo (puro) es sustentada precisamente por el proyecto o esquema de aplicación de las analogías. La disposición a organizar contenidos sensibles según las relaciones prescritas en las analogías sostendría, según esto, nuestra conciencia objetiva del tiempo; dicha conciencia tiene que ser posible a priori en cuanto esa disposición funda y posibilita *como tal* cada una de las síntesis empíricas efectivas en que se ejerce. La prueba de cada una de las analogías consiste en exhibir una determinada relación temporal necesaria entre los fenómenos que se puede establecer en forma objetiva (es decir, compatible con la unidad cabal de la apercepción) enlazándolos con el vínculo categorial que esa analogía prescribe. En cada caso parece evidente que la categoría respectiva permite determinar objetivamente la relación temporal en cuestión; pero caben siempre dos dudas: ¿no podrían pensarse otros conceptos capaces de desempeñar igual o mejor esta función? ¿presupone de veras la posibilidad de la conciencia empírica que se puedan enlazar conforme a estos conceptos *todos* los entes que ella se represente?

b

El principio que hemos llamado *de inherencia* recibe, al igual que los otros, dos enunciados diferentes en las dos primeras ediciones de la *Crítica*. En 1781 dice: »Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y lo mudable, como su mera deter-

minación, esto es, un modo como el objeto existe«[527]. En 1787 dice: »En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y la cantidad *(Quantum)* de ésta no aumenta ni disminuye en la naturaleza«[528]. Como puede verse, sólo el segundo enunciado se refiere explícitamente a la existencia de una *cantidad* de sustancia, e interpreta la permanencia de ésta como constancia de dicha cantidad; pero ya en la primera edición se señalaba que los hombres de ciencia que dan por descontada la conservación de la masa de los ingredientes de una reacción química, aplican este principio[529]. La prueba aducida por Kant puede resumirse así: como todos los fenómenos están en el tiempo, tiene que poder determinárselos como sucesivos o simultáneos; pero estas relaciones sólo pueden establecerse con respecto al tiempo único, que permanece mientras cambian sus contenidos; ahora bien, el tiempo no puede percibirse y no puede en consecuencia tomarse como término de referencia para las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los fenómenos; para que tales relaciones puedan efectivamente establecerse es necesario que se pueda encontrar en los fenómenos mismos algo permanente, que represente al tiempo, y sirva de marco de referencia para las relaciones temporales de lo que tienen de cambiante. Esta argumentación demuestra satisfactoriamente, al parecer, la necesidad de distinguir en los fenómenos un aspecto permanente y otro cambiante, y de referir éste a aquél. Pero no es tan obvio que la permanencia cuya necesidad se ha demostrado tenga que interpretarse como constancia de una cierta cantidad. Kant, sin embargo, lo da por descontado y no abunda más sobre este punto. Probablemente piensa que, después que los principios matemáticos han establecido la necesidad de asignar una magnitud aun a los aspectos puramente cualitativos de los fenómenos, la identidad de un elemento de ellos a través del tiempo tiene que manifestarse por la invariabilidad de la magnitud correspondiente.

El principio de inherencia así establecido expresa sin duda una característica constante de la manera de pensar del sentido común: en la experiencia diaria entendemos los estados y los procesos que percibimos como cualidades y transformaciones en las cualidades de cosas que perduran. Todo cuanto nos sale al encuentro lo concebimos como sustancias o como determinaciones de sustancias; y este hábito se manifiesta en la estructura del juicio categórico, de que nos valemos para dar cuenta de las situaciones objetivas más elementales, concibiéndolas mediante la atribución de un predicado a un sujeto. Cabe, sin embargo, preguntarse si la función del concepto de sustancia en la experiencia ordinaria es de veras la misma que le asigna la demostración de

[527] KrV, A 182. [528] KrV, B 224.
[529] KrV, A 185/B 228.

Kant; si el sentido común busca lo permanente a que pueda atribuir lo variable, porque necesita una realidad que le represente al tiempo y le ofrezca un marco de referencia para las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los fenómenos. Aun suponiendo que sea efectivamente así, y que Kant haya logrado descubrir lo que el sentido común practicaba sin saberlo, la argumentación que comentamos suscita otra duda más: para disponer de un marco de referencia permanente al que referir las relaciones temporales entre los fenómenos cambiantes ¿es acaso indispensable interpretar tales fenómenos como variaciones de sustancias *indestructibles*? Kant dice que la indestructibilidad de las sustancias es un supuesto de la unidad del tiempo: »El surgimiento de unas y el desvanecimiento de otras de entre ellas destruiría la única condición de la unidad empírica del tiempo, y los fenómenos se referirían entonces a dos tiempos . . . lo cual es absurdo«[530]. Sin embargo, no parece que el sentido común haya supuesto nunca que las sustancias a que refiere todos los cambios son eternas; y cabe muy bien pensar que la unidad empírica del tiempo puede sostenerse aunque no lo sean. Para disponer de un marco de referencia permanente que asegure esa unidad basta en efecto que haya sustancias durables aunque perecederas, en mutua interacción, tales que algunas de ellas subsistan al destruirse las otras. De hecho, determinamos las relaciones temporales entre los fenómenos estableciendo la simultaneidad de los mismos con los estados sucesivos de un reloj, que es un objeto durable sometido a una variación regular. Aunque no haya relojes eternos (y ni siquiera el sistema solar lo es), la unidad del tiempo no está en peligro por ello: para garantizarla basta disponer de un conjunto de relojes acordados entre sí, que no se destruyan todos a la vez y que puedan irse renovando.

Cabe preguntarse de qué modo se aplica el principio de inherencia a los fenómenos. Kant dice que, dado que el tiempo no puede ser percibido por sí mismo, »tiene que encontrarse en los objetos de la percepción, esto es, en los fenómenos, el substrato que representa al tiempo en general, y *en el cual (an dem)* todo cambio o simultaneidad pueda percibirse en la aprehensión *en virtud de la relación de los fenómenos con él*«[531]. No puede entenderse que aquí se sostenga que deba encontrarse en nuestras representaciones un contenido sensible invariable que haga las veces de un sustrato al cual sean referidos los otros; tal exigencia no sólo no sería satisfecha en nuestra experiencia, sino que además sería contraria a la afirmación reiterada de Kant de que los contenidos sensibles están sujetos a un fluir constante. Por otra parte, tampoco se trata aquí únicamente de la necesidad de un término de referencia ideal, en cuyo concepto se unifique lo múl-

[530] KrV, A 188/B 231 sq. [531] KrV, B 225. Yo subrayo.

tiplc, que se ofrece a los sentidos; una entidad puramente pensada, no librada a la percepción, no podría representar al tiempo, el cual requiere algo que haga sus veces, justamente porque no puede ser percibido por sí mismo. Lo permanente, como dice el texto citado, tiene que encontrarse en los objetos mismos de la percepción, »esto es, en los fenómenos«; y puesto que no puede residir en los datos sensoriales que determinan su contenido cualitativo, es razonable pensar que consiste en una estructura espacial constante que esos datos, en su misma variedad, nos hacen presente. Kant dice que para darnos en la intuición algo permanente que corresponda al concepto de sustancia necesitamos una intuición en el espacio »porque sólo el espacio está determinado de un modo permanente«[532]. Y agrega, en otro pasaje, que »el fenómeno del sentido externo tiene algo estable o duradero, que proporciona un substrato que sirve de base a las determinaciones variables, y con ello, un concepto sintético, a saber, el concepto del espacio y de un fenómeno en él«[533]. De hecho, nos inclinamos a entender de esta manera la sustancialidad que atribuimos a los objetos que nos rodean en la vida diaria. Una mesa, por ejemplo, cuya apariencia sensible luce innumerables aspectos diferentes, desde los distintos ángulos y distancias, bajo las distintas iluminaciones o a través de los distintos órganos sensoriales con que puede abordársela, es concebida no obstante como una y la misma mesa en cuanto nos la representamos como un cuerpo de figura y tamaño constante, exhibido reiteradamente como tal a través de toda la variedad concordante de sus manifestaciones. Claro está que la mesa, es decir, el cuerpo duradero que así llamamos no es indestructible, *como tendría que ser, según Kant, una sustancia en el sentido pleno* y propio del término; además, aun mientras dura, varía ligeramente de tamaño con los cambios de temperatura, de figura con los golpes o rasguños que la dañan. Entendemos esta condición de la mesa como un signo de que no es una verdadera sustancia y que aquella sustancialidad aparente que reviste la deriva de las partes de que se compone, que el sentido común gusta representarse como pequeños cuerpecillos invariables e indestructibles, cuyos movimientos, combinaciones o separaciones explicarían la variedad de los fenómenos. La interpretación de la permanencia de la sustancia como constancia de estructuras espaciales conduce, pues, a la concepción atomista de las cosas, y tal es, sin duda, la razón del enorme atractivo que esta concepción ha ejercido desde antiguo. Si ésta fuera la única interpretación admisible de la permanencia de la sustancia, el principio de inherencia haría del atomismo una verdad a priori. Si en todos los cambios fenoménicos tiene que permanecer inalterada la sustancia,

[532] KrV, B 291. [533] KrV, A 381.

y lo único inalterable que podemos representarnos es el tamaño y la figura de los cuerpos, entonces la realidad espacio-temporal tiene que componerse en último término de cuerpos de tamaño y figura invariable, o sea, de átomos[534]. Pero Kant es personalmente hostil al atomismo como hipótesis científica y no habría aceptado en ningún caso su validez a priori. Se inclina a concebir la realidad corporal como una materia que llena de manera continua todo el espacio. Para explicar la variedad de los fenómenos tiene que suponer, claro está, que la presencia de la materia en el espacio no es homogénea; aunque lo llene todo en forma continua, no lo llena todo con la misma intensidad; las diferencias locales y temporales en la intensidad con que la materia llena el espacio serían entonces el fundamento de la diversidad y del cambio de las cosas. Esta concepción que Kant presenta como alternativa al atomismo[535] implica una interpretación diferente del principio de conservación de la sustancia; lo permanente de los fenómenos no puede consistir, según esta concepción, en una estructura espacial invariable de los mismos, sino en la constancia de una característica mensurable de lo real que llena el espacio. La intensidad con que lo llena, y que en la hipótesis de Kant varía de lugar en lugar y de momento en momento, tiene un grado o magnitud intensiva. El principio de inherencia queda satisfecho si la suma de estas intensidades se mantiene constante en el tiempo, mientras varía su distribución en el espacio. Kant llama *densidad* »el grado en que está lleno un espacio de volumen determinado«[536]. La densidad, así concebida, puede definirse como una función del espacio. Para satisfacer el principio de inherencia en la forma propuesta, la integral de volumen de esta función, tomada sobre toda la región que ocupa un sistema cerrado, tendría que ser constante. En la terminología newtoniana tradicional el valor de esta integral se llama masa[536b]. Según la interpretación aquí desarrollada, el principio de inherencia o principio de conservación de la sustancia equivale pues al principio de conservación de la masa, aceptado en los siglos XVIII y XIX como uno de los principios fundamentales de la física. Así lo entiende Kant, que hace de este principio la »primera ley de la mecánica«[537]. Du-

[534] Los llamados »átomos« de la física actual no son, por cierto, átomos en sentido absoluto, esto es, partículas indivisibles.

[535] MANW, Observación general sobre la Dinámica, Ak., IV, 523 sqq.

[536] MANW, Ak., IV, 525.

[536b] Newton define la *cantidad de materia*, que también llama masa, en términos de la densidad y el volumen (*Principles*, ed. Cajori, Berkeley 1962, p. 1).

[537] »Primera ley de la Mecánica. En todas las transformaciones de la naturaleza corpórea permanece *en total* la misma cantidad de materia sin aumentar ni disminuir« (Ak., IV, 541). El concepto de »cantidad de materia« había sido definido como »el conjunto de lo movible que está presente en un espacio determinado«

rante el siglo XIX, vino a agregarse a este principio otro no menos fundamental, el principio de conservación de la energía. Pareció un tiempo que hubiera que entender la naturaleza como formada por dos reinos diferentes, cuya interconexión no se lograba esclarecer: el reino material de los cuerpos, caracterizado por la conservación de la masa, y el reino más sutil pero no menos permanente, y, en este sentido, sustancial de la energía. La física del siglo XX ha descubierto una manera de poner fin a esta dicotomía desconcertante. Se recordará que en la física de Newton, la masa, definida como lo hemos hecho, viene a ser una constante característica de cada cuerpo, que mide su resistencia a la aceleración que puede imprimirle una fuerza externa; en efecto, según el segundo de los axiomas o leyes del movimiento, la aceleración que una fuerza dada imprime a dos cuerpos diferentes es inversamente proporcional a las masas respectivas[538]. Pero la teoría de la relatividad llevó a la conclusión, confirmada luego experimentalmente, de que no existe tal constante característica de los cuerpos, pues la resistencia de éstos a la aceleración aumenta con la velocidad. Se definió entonces la masa como una función de la velocidad, y se pudo establecer una ecuación entre la masa y la energía. Los dos grandes principios de conservación quedaron fusionados en uno solo, y la energía vino a concebirse como aquella característica mensurable de la realidad que llena el espacio, cuya distribución local no es homogénea ni constante, pero cuya suma se mantiene invariable. El concepto físico de energía dista mucho por cierto de sugerir lo que en el habla corriente llamaríamos una sustancia; pero el hecho es que ninguna de las cosas a que estaríamos dispuestos a dar este nombre tiene en definitiva la estabilidad requerida; en tanto que la energía, concebida deliberadamente con el grado suficiente de abstracción para que la tenga, podría desempeñar en la ordenación de la experiencia la función metodológica para la cual Kant estimaba indispensable el concepto de sustancia.

La aplicación del principio de inherencia como lo interpreta Kant suscita con todo una grave dificultad en el contexto de su filosofía. La cantidad, sea de masa o de energía, cuya constancia postula el referido principio sólo puede mantenerse invariable en un sistema

(Ak., IV, 537). En el mismo pasaje se dice que dicha cantidad se llama *la masa*, »en cuanto se considera a todas sus partes como actuando (moviéndose) a la vez«.

[538] »La variación del movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa, y ocurre en la dirección de la línea recta en que se imprime esa fuerza«. Newton, *Principles*, ed. Cajori, p. 13 (el texto latino figura en el apéndice, p. 644). Newton había definido la *cantidad de movimiento* como el producto de la cantidad de materia (o masa) y la velocidad. La *variación* de esta cantidad es igual, pues, al producto de la masa (que no varía) y la variación de la velocidad (o aceleración). Como escriben los textos modernos: $F = m\,a$.

cerrado, esto es, en una región del universo fenoménico que no reciba nada de fuera ni ceda nada. Ahora bien, en el espacio y el tiempo unitarios no puede haber tales sistemas cerrados, desconectados del resto de los fenómenos. Generalmente se acepta por esto que el principio de conservación de la sustancia vale estrictamente sólo para el universo entero y no para ninguna de sus partes. Kant mismo se cuenta entre los que entienden el principio de conservación de esta manera; su aplicación física inmediata, la referida »primera ley de la mecánica« se enuncia así: »en todas las transformaciones de la naturaleza corpórea, permanece *en total* la misma cantidad de materia, sin aumentar ni disminuir«[539]; Kant explica esta ley haciendo presente que como la sustancia no puede nacer ni perecer en las transformaciones de la materia, la cantidad de materia no aumenta ni disminuye, sino que se conserva siempre la misma, *en total*, »esto es, de modo que ella perdura en algún lugar del mundo en la misma cantidad, aunque esta o aquella materia pueda aumentar o disminuir al agregársele o sustraérsele partes«[540]. Sin embargo, a pesar de esta declaración expresa de Kant, me parece que no cabe en su filosofía tratar al universo fenoménico como un sistema cerrado, ni asignarle un valor definido a la cantidad de masa o de energía que contiene. Se recordará que Kant resuelve la primera antinomia proclamando que las cosas espacio-temporales, justamente porque son fenómenos, no forman un todo cerrado finito ni infinito, sino un sistema abierto, capaz de ampliarse indefinidamente con el progreso de la experiencia. Esto significa que al margen de cualquier conjunto de objetos fenoménicos cuya cantidad de sustancia podamos evaluar, existen necesariamente otros, cuya cantidad de sustancia es en principio incalculable, y que tienen que poderse conectar en una misma experiencia con los primeros. Tal vez por esto Kant ha dicho que el principio de conservación de la sustancia, como los otros principios dinámicos, no tiene un valor *constitutivo*, sino un valor *regulativo* en el conocimiento de los objetos fenoménicos[541]. En efecto, este principio no nos permite determinar cuánta sustancia encierra una región del espacio en un momento dado, aunque sepamos cuánta encerraba en un momento anterior; nos impone en cambio la necesidad de averiguar, si hay una diferencia en la cantidad registrada en dos momentos diferentes, dónde se ha ido la que falta o de dónde ha venido la que sobra. Aunque esta regla es sumamente fecunda para el progreso de la experiencia, no parece que baste para asegurar la fijación de ese elemento permanente que habíamos demostrado era indispensable para ordenar con respecto a él los fenómenos que se suceden en el

[539] MANW, Ak., IV, 541. [540] MANW, Ak., IV, 542.

[541] KrV, A 179/B 221 sq.; A 664/B 692 Véase más adelante, p. 472 n.

tiempo. Encontramos aquí uno de esos casos, a que habíamos ya aludido al pasar[542], en que parece obvio que las condiciones *necesarias* de la posibilidad de la experiencia formuladas por Kant no alcanzan a ser sus condiciones *suficientes*. Para disponer efectivamente de un marco de referencia duradero y ordenar con respecto a él la sucesión de los fenómenos, poco nos sirve saber que la materia o la energía se mantienen idénticas en la totalidad del cosmos, aunque varíen constantemente en cada una de sus partes — verdad por otra parte inverificable y en cierto modo trivial. Por perfecta que sea la estabilidad del universo en su conjunto, el propósito indicado no podría lograrse si no existiesen sistemas parciales, de estabilidad aproximada, ya que no absoluta, durables, aunque no indestructibles, y de un orden de magnitud apropiado para que el hombre sea capaz de reconocerlos como tales. Sistemas de este género son los que utilizamos de hecho como relojes, y no la inimaginable totalidad del universo. La presencia de tales sistemas de estabilidad aproximada y transitoria es pues indispensable para que el hombre exista como tal y esté en condiciones de empezar siquiera la organización de la experiencia. Frente a este hecho, cabe hacerse una pregunta: dado que existen tales sistemas ¿hace falta suponer, con Kant, que más allá de su estabilidad relativa hay otro sistema omnicomprensivo de estabilidad absoluta? ¿o basta tener a mano algunos objetos de estabilidad incompleta y superficial, pero suficiente —como son los sólidos rígidos de la experiencia ordinaria— para apoyar en ellos un tejido de relaciones que nos permita pensar y entender la naturaleza, aunque ella sea en último término profundamente inestable?

C

Las relaciones temporales que cabe establecer entre los fenómenos son dos: la sucesión y la simultaneidad. Como el tiempo mismo no se percibe, ellas no pueden establecerse por comparación con él, sino directamente por el enlace de los fenómenos entre sí. En otras palabras, el tiempo real sólo puede construirse por la síntesis de los contenidos que lo llenan. Dicha síntesis tiene que efectuarse conforme a reglas a priori. Según Kant, la relación de sucesión objetiva se establece con arreglo al principio de causalidad, la de simultaneidad objetiva con arreglo al principio de interacción.

En la segunda edición de la *Crítica* el principio de causalidad se enuncia así: »Todas las transformaciones acontecen conforme a la ley del enlace de causa y efecto«[543]. El enunciado de la primera edición nos explica cómo entiende Kant esa ley: »Todo lo que acontece

[542] Arriba, p. 315. [543] KrV, B 232.

(empieza a existir) presupone algo, a lo que sigue *conforme a una regla*«[544]. La demostración sigue una línea de pensamiento análoga a la que vimos aplicar en el caso del principio de inherencia. Basándose en este principio ya demostrado, Kant señala que todos los fenómenos que se suceden en el tiempo son transformaciones de sustancias, ya que las sustancias mismas no nacen ni perecen. El orden de sucesión en que dos fenómenos A y B son aprehendidos de hecho por la conciencia no coincide siempre con el orden en que se suceden en el objeto los estados que esos fenómenos manifiestan. El orden objetivo, como sabemos, es el orden compatible con la síntesis universal de los fenómenos ante una conciencia autoconsciente única. Dicha síntesis se efectúa conforme a reglas necesarias que envuelven la aplicación de conceptos a priori. El concepto a priori de causa y efecto regula según Kant el enlace que establece la relación objetiva de sucesión entre dos fenómenos; al determinarse que B sucede a A no causalmente, sino conforme a una ley universal, o, lo que es lo mismo, que B es el *efecto* de la *causa* A, se tiene la garantía de que A y B se suceden en ese mismo orden en el objeto mismo cuyos estados son, y no sólo en la conciencia empírica que los aprehende.

El principio de interacción se enuncia así en 1781: »Todas las sustancias, en tanto que existen simultáneamente, se hallan en completa comunidad (es decir, interacción mutua)«[545]. La edición de 1787 es más clara y precisa en este punto: »Todas las sustancias, en tanto que se las puede percibir en el espacio como simultáneas, se encuentran en interacción cabal«[546]. La demostración apela una vez más a la necesidad de un concepto a priori que regule el enlace de los fenómenos en el tiempo, en este caso, de aquellos que se determinan como simultáneos. La aprehensión simultánea de dos fenómenos no asegura su simultaneidad objetiva; como en el caso de la sucesión, ésta sólo puede establecerse por una síntesis gobernada por una regla a priori. Tal regla es, según Kant, el principio de interacción. En efecto, si el estado A de la sustancia M y el estado B de la sustancia N se determinan mutuamente en virtud de la interacción recíproca de esas sustancias, tales estados no pueden sino ser simultáneos.

Mientras la categoría de interacción es una creación de Kant que, visiblemente inspirada en el tercer axioma del movimiento de Newton[547], merecerá todavía enérgicas críticas de algunos filósofos como

[544] KrV. A 189. [545] KrV. A 211.
[546] KrV, B 256.
[547] »A toda acción corresponde una reacción igual y contraria; o sea que las acciones recíprocas de dos cuerpos, el uno sobre el otro, son siempre iguales y dirigidas en sentidos contrarios«. Newton, *Principles*, ed. Cajori, pp. 13 y 644.

Schopenhauer[548], la categoría de causalidad es uno de los conceptos básicos que emplea el sentido común para pensar e interpretar los hechos. Cabe sin embargo poner en duda que el concepto ordinario de la relación causal sea el mismo que Kant define como el concepto de sucesión conforme a una regla[549]. Sin pretender decidir aquí esta difícil e importante cuestión, me limito a proponer algunos ejemplos a la luz de los cuales podría parecer que la idea de regla o ley de la sucesión desempeña un papel secundario o nulo en la concepción ordinaria de la causalidad. Si un niño arroja una piedra contra un vidrio, y ésta, en vez de romperlo, rebota y le quiebra la nariz a su hermanita, no titubeamos en juzgar que el lanzamiento de la piedra ha sido la causa de este lamentable efecto, aunque la sucesión de los fenómenos, en este caso, contraría notoriamente las leyes universales conocidas. En otro orden de cosas, estamos dispuestos a juzgar que las intrigas de Iago son la causa indirecta de la muerte de Desdémona, que el encuentro de Macbeth con las brujas desencadena los sucesos que llevan al asesinato de Duncan, que la lectura de novelas de caballería provoca el comportamiento insensato de Don Quijote, a pesar de que no conocemos ni pretendemos que haya una ley universal que enlace con necesidad estos fenómenos. Contra este segundo grupo de ejemplos podría sostenerse que no cabe confundir la causalidad con la motivación: aquélla es una relación entre fenómenos naturales, esta otra, en cambio, incluye como uno de sus términos una conducta humana. Un hecho puede ser la *causa* de otro hecho posterior en virtud de una ley previa que prescribe esta relación necesaria entre ellos. Pero un acontecimiento se convierte en *motivo* de un acto de un ser racional sólo en virtud de la decisión libre que elige dejarse motivar por él. En tal caso, no cabe pensar en una ley que determine el enlace entre el motivo y el comportamiento motivado; pero tampoco es lícito hablar de causalidad, en el sentido ordinario del término. En cuanto a nuestro primer ejemplo, podría sostenerse que, a pesar de las apariencias en contrario, el concepto kantiano de causalidad le es aplicable; exigiríamos, en efecto, que exista una *razón* por la cual la pelota ha rebotado contra el vidrio, y esa razón tendría que operar de la misma manera en todos los casos en que se presente —aunque de hecho no se la encuentre más que en éste sólo.

[548] Véase Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kritik der Kantischen Philosophie, en *Werke*, ed. Frauenstädt-Hübscher, vol. II, pp. 544 sqq.

[549] Se ha dicho a veces que Kant toma su concepto de causalidad de Hume. Este autor, sin embargo, entiende que la relación causal envuelve además de la sucesión necesaria, la contigüidad de los fenómenos que vincula (Hume, *A treatise of human nature*, ed. Selby-Bigge, pp. 75-77). Kant no toma en cuenta este último requisito y acepta la acción causal inmediata a distancia (v. gr. la gravitación universal newtoniana).

Aunque lleguemos a admitir que el sentido común se vale, sin saberlo, de un concepto de causalidad que equivale al definido por Kant, la aceptación universal de este último tropieza con otro obstáculo grave. Se dice que las leyes establecidas por la ciencia moderna de la naturaleza no estatuyen relaciones de sucesión temporal entre fenómenos singulares, sino relaciones de interdependencia funcional entre magnitudes que varían en forma concomitante[550]. Las leyes de este tipo no dicen, por cierto, que la variación de la magnitud x presuponga la variación previa de la magnitud y, ni que esté subordinada a ella; significan tan sólo que cada vez que varía x, varía y, y cada vez que varía y, varía x, en la proporción que la ley indica. Sólo desde un punto de vista técnico es lícito leer estas leyes como leyes causales. Tomemos, por ejemplo, la conocida relación entre la presión y la temperatura y el volumen de un gas: $p = TV$. Interesados en obtener un aumento de la presión de un gas y pudiendo controlar su temperatura, entendemos —en este contexto y para estos efectos— que la presión depende de la temperatura, que el incremento de esta última, si no varía el volumen, causa un aumento de aquélla. Pero en un contexto distinto, cuando buscamos un efecto diferente, entendemos la misma ley de otra manera: queremos reducir la temperatura y controlamos el volumen; entendemos entonces que aquélla depende de éste, y que una expansión del volumen causa un descenso en la temperatura. Tales consideraciones son indudablemente válidas, y es verdad que la física del siglo XIX ha preferido establecer conexiones de interdependencia funcional y no relaciones de subordinación causal. Sin embargo, es seguro que no era ése el ánimo de la ciencia de *Newton, movida inicialmente por el afán de descubrir las causas de* los fenómenos[551]. Así, el segundo axioma del movimiento debe leerse

[550] Cf. N. R. Campbell, *Foundations of Science*, New York, Dover, 1957, pp. 57-67; R. B. Lindsay y H. Margenau, *Foundations of Physics*, New York, Dover, 1957, pp. 14-20; F. Waismann, »The decline and fall of causality«, en A. C. Crombie (ed.), *Turning points in Physics*, New York, 1961, pp. 86 sqq.

[551] En el prólogo a la primera edición de los *Principios*, Newton declara que, a su modo de ver, la tarea de la ciencia consiste en, »a la luz de los fenómenos del movimiento investigar las fuerzas de la naturaleza, para luego demostrar con estas fuerzas los demás fenómenos« (*Principles*, ed. Cajori, pp. XVII sq.). En el largo prefacio a la segunda edición, Cotes se pronuncia en el mismo sentido: los investigadores de la ciencia experimental »derivan las causas de todas las cosas de los principios más simples posibles; pero no dan por supuesto ningún principio que no esté probado por los fenómenos. No forjan hipótesis, ni las reciben en la filosofía excepto como proposiciones problemáticas cuya verdad puede disputarse«. (*Ibid.*, p. XX). Cotes hace esta salvedad para defender a Newton contra quienes declaraban fracasado su sistema porque no era capaz de explicar la causa u origen de la gravitación universal. Agrega más adelante: »Arguyen continuamente contra nosotros que la gravedad es una propiedad oculta y que las causas ocultas deben expulsarse de la filosofía. Pero la respuesta a esto es fácil: son por cierto causas ocultas aquéllas cuya

en todo caso como una ley causal, aunque su expresión matemática sea semejante a la de la citada ley sobre los gases. Cuando se dice que la aceleración que recibe un cuerpo es directamente proporcional a la fuerza que se le imprime, no cabe sino entender que la aceleración es el efecto cuya causa es la acción de la fuerza.

En sus *Principios metafísicos de la ciencia natural* formula Kant tres leyes a priori de la mecánica que aplican las analogías de la experiencia. La primera, que corresponde al principio de inherencia, establece, como vimos[552], la conservación de la materia, principio no formulado expresamente por Newton pero implícito en su sistema. La tercera, correspondiente al principio de interacción, se limita a reproducir el tercero de los axiomas del movimiento de Newton, en que dicho principio, según dijimos, se inspira: »En toda transmisión de movimiento acción y reacción son siempre iguales entre sí«[553]. La segunda ley de la mecánica, aplicación del principio de causalidad, no reproduce, sin embargo, ese paradigma de ley causal que es, como acabamos de ver, el segundo axioma del movimiento de Newton. La segunda ley formulada por Kant dice así: »Toda transformación de la materia tiene una causa externa«; a lo que se agrega la siguiente explicación entre paréntesis: »Todo cuerpo persiste en su estado de reposo o movimiento, en la misma dirección y con la misma velocidad, mientras una causa externa no lo compele a abandonar este estado«[554]. Esta explicación reproduce el primer axioma newtoniano del movimiento, el llamado principio de inercia[555]. Dicho axioma puede considerarse como un simple corolario del segundo: de éste se desprende, en efecto, que si la fuerza que actúa sobre un cuerpo es igual a cero, la aceleración es nula y la velocidad en consecuencia, es constante. Es fácil entender, con todo, por qué Kant ha preferido como equivalente de su segunda ley a priori de la mecánica el corolario puramente negativo a la ley causal positiva de que puede derivárselo. Esta última ley establece una relación cuantitativa bien determinada entre la fuerza y la aceleración, la causa y el efecto; aunque esta relación es muy

existencia es oculta y son imaginadas, pero no probadas; pero no aquéllas cuya existencia real está claramente demostrada por observaciones. Por lo tanto, no cabe llamar a la gravedad una causa oculta de los movimientos celestes, pues los fenómenos ponen de manifiesto que tal potencia realmente existe«. (*Ibid.*, pp. XXVI sq.; cf. el célebre pasaje del Escolio general de los *Principios*, *Ibid.*, pp. 546 sq.).

[552] Arriba, p. 537.

[553] MANW, Ak., IV, 544. Compárese la formulación de Newton, en su tercer axioma del movimiento, que transcribimos en la nota 547.

[554] MANW, Ak., IV, 543.

[555] »Todo cuerpo persiste en su estado de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo, a menos que sea compelido a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre él«. (Newton, *Principles*, ed. Cajori, pp. 13 y 644).

simple, no hay ninguna razón para postular su validez a priori[556]. El principio de inercia, en cambio, permanecería inalterado aunque la relación entre fuerza y aceleración fuese otra; pues dice únicamente que si la fuerza es nula, no hay aceleración, si falta la causa no se produce el efecto[557].

Parece haber una contradicción entre los principios kantianos de causalidad e interacción, pues este último exige que haya etnre los fenómenos a que se aplica una acción causal recíproca simultánea, mientras aquél sólo puede cumplir el papel que Kant le asigna si la acción causal es siempre sucesiva. Un examen atento del segundo axioma del movimiento de Newton —modelo, como dijimos, de ley causal para Kant y sus contemporáneos— nos permite disipar esta contradicción, que resulta ser sólo aparente. Este axioma establece una ecuación en uno de cuyos miembros aparece la causa, en el otro el efecto. Esto significa que cualquier modificación de aquélla determina una variación concomitante de éste. El segundo axioma del movimiento contempla pues, en su misma forma, la posibilidad o, mejor dicho, la necesidad de que la acción causal sea inmediata, instantánea, como exige el principio de interacción. Por otra parte, el axioma citado no correlaciona directamente la fuerza con el estado del objeto que ella transforma, sino con la razón o ritmo de variación de ese estado; la ecuación causal no vincula la magnitud de la fuerza a la variable de estado que su acción modifica (que en este caso es la *velocidad* del objeto en cuestión), sino a la derivada de esta variable con respecto al tiempo (la *aceleración*); para calcular la magnitud del cambio de estado producido por la acción de la fuerza tenemos que integrar esa ecuación, y el valor de la integral es cero si no media un lapso de tiempo entre el instante en que se inicia la acción de la fuerza y aquél para el cual deseamos evaluar el cambio producido por ella. De modo, pues, que con arreglo al segundo axioma del movimiento, aunque la acción de la causa es instantánea, ella provoca una transformación

[556] Tal es el caso, al menos, mientras se la considere como una auténtica ley de la naturaleza, modo de ver que seguramente Kant y Newton compartían. En los últimos tiempos se ha solido entender que la fórmula $F = m\,a$ es una *definición* del concepto de *fuerza* como el producto de las dos magnitudes observables *masa* y *aceleración*. Cf. D. E. Rutherford, *Classical mechanics*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1960, p. 19.

[557] Kant no comenta en la Mecánica el significado positivo del principio de inercia, a saber, que según este principio se requiere una causa exterior para explicar los cambios de velocidad de un cuerpo, pero no para explicar sus cambios de posición. Ello es una consecuencia necesaria del principio de la relatividad del movimiento, proclamado por Kant como principio a priori de la Foronomía (o sea, de lo que hoy llamamos Cinemática), el cual establece la equivalencia física del reposo y el movimiento uniforme y rectilíneo. Véase MANW, Ak., IV, 487; cf. Ak., IV, 488, líneas 26 sq.

efectiva en el estado de la cosa sobre la cual se ejerce sólo con posterioridad al instante en que se empieza a ejercer.

El principio de interacción exige, como hemos dicho, para establecer la simultaneidad de dos fenómenos, que medie entre ellos una acción causal recíproca instantánea. Para establecer la simultaneidad de fenómenos distantes entre sí tiene que haber pues alguna forma de acción instantánea a distancia. La gravitación universal descubierta por Newton, que une en un sistema de acciones recíprocas todos los cuerpos del universo, constituye un ejemplo de interacción del tipo requerido. Los filósofos habían criticado la gravitación newtoniana justamente porque se transmitía instantáneamente a distancia. No podía concebirse un procedimiento mejor para defenderla que éste adoptado por Kant, que presenta la acción instantánea a distancia como una exigencia filosófica, como una condición de posibilidad de la experiencia. Los críticos que habían pretendido desechar la idea de una atracción instantánea a distancia porque sólo concebían una acción causal entre cosas adyacentes, si no se decidían a abandonar este punto de vista estrecho, tenían que aceptar la consecuencia, igualmente inadmisible para ellos, de que no podía atribuirse simultaneidad más que a los hechos contiguos. Hoy día debemos admirar aún el acertado análisis de Kant, aunque sepamos que en este caso se propasó en su afán de prescribirle a priori a la naturaleza sus leyes. Para la física contemporánea es una verdad confirmada que ninguna acción causal se propaga a una velocidad superior a la velocidad (finita) de la luz en el vacío; y aunque los progresos de la experimentación y de la teoría un día revivieren el concepto de la acción instantánea a distancia, subsistirá el hecho de que el saber empírico no se desmoronó durante este período en que prescindió de esta noción, que Kant incluía entre las condiciones de su posibilidad. Sin embargo, aunque la nueva física ha mostrado que Kant no tenía razón cuando juzgaba indispensable este concepto, ella ha confirmado el vínculo que Kant creía haber descubierto entre él y la posibilidad de establecer la simultaneidad objetiva entre fenómenos no contiguos. Si ninguna acción causal se propaga a una velocidad superior a la de la luz, la simultaneidad absoluta sólo puede atribuirse a hechos que ocurran en un mismo lugar; en los demás casos, la simultaneidad de que puede hablarse es objeto de una definición convencional y es relativa al marco de referencia que se elija. Si de acuerdo con esa definición dos fenómenos no contiguos A y B son simultáneos con respecto a un marco de referencia P, A precede a B, o B precede a A con respecto a cualquier otro marco de referencia Q, que se desplace con movimiento uniforme y rectilíneo relativamente a P. La relatividad de la simultaneidad implica, como es natural, la relatividad de la sucesión. Pero esta última relatividad tiene un límite: el orden de sucesión de

dos fenómenos A y B es *absoluto*, y A, digamos, precede a B con respecto a *todos* los marcos de referencia, cuando la distancia espaciotemporal entre A y B es tal que una acción causal iniciada en el lugar de A al tiempo de ocurrir este fenómeno, puede, en principio, afectar a B[558]. Esta conclusión corrobora el análisis kantiano de la función del concepto de causalidad en la ordenación de la experiencia: también en la física relativista sólo la conexión causal entre dos fenómenos autoriza para establecer un orden objetivo de sucesión entre ellos.

No cabe duda, a mi entender, de que Kant atribuía a los principios de causalidad e interacción, lo mismo que al principio de conservación de la sustancia, un significado universal y una validez sin restricciones. En lugar de ver en ellos únicamente las reglas que nos guían paso a paso en la síntesis paulatina de los fenómenos que organiza progresivamente la experiencia, daba un gran salto en el vacío, y olvidando la cautela que debía haberle aconsejado su propia crítica de la cosmología racional, consideraba a estos principios como las leyes fundamentales del universo fenoménico, aquellas que le dan su unidad y cohesión. Según esta concepción, vivimos en un mundo espaciotemporal formado por una cantidad fija de materia indestructible, unida en el espacio por la acción recíproca instantánea entre sus partes, ligada en el tiempo por la sucesión necesaria, rigurosamente determinada, de sus estados. La crítica de los conceptos de simultaneidad absoluta y de acción instantánea a distancia, cuyos resultados resumimos en el párrafo anterior, ha venido a poner fin, como es obvio, a la pretendida vigencia universal del principio kantiano de interacción. La comunidad de los fenómenos en el espacio puede construirse retrospectiva o prospectivamente, pero no tiene sentido hablar de ella con respecto a un instante dado. El aquí y ahora es el punto de mira desde el cual me vinculo con aquellos hechos pasados cuyos efectos pueden alcanzarme, con aquellos hechos futuros que mis efectos pueden alcanzar; pero a los hechos ni pasados ni futuros, que ni alcanzo ni me alcanzan, sólo podré juzgarlos contemporáneos de mi estado actual cuando, más adelante, sus consecuencias me afecten, y pueda entonces asignarles una fecha dentro de lo que, entonces, ya será mi pasado.

La eliminación de la acción instantánea a distancia destruye pues la aplicabilidad universal del principio de interacción, pero, como vimos, deja en pie el principio de causalidad. Podría incluso sostenerse que el ideal de la física einsteiniana de explicar todos los fenómenos como manifestación de los cambios en el estado del campo unitario, ilimitado pero finito, que sería el universo, corresponde mu-

[558] Cf. H Weyl, *Space-Time-Matter*, trad. de H. L. Brose, New York, Dover, s. f., pp. 174 sqq.; H. Minkowski, »Raum und Zeit«, en *Das Relativitatsprinzip*, Darmstadt 1958, pp. 60 sq.

cho mejor a la concepción kantiana de la ciencia natural que el sistema de Newton y sus sucesores. La extensión finita del cosmos einsteiniano permite eliminar la objeción que formulamos contra la aplicabilidad universal del principio de conservación de la sustancia; y las ecuaciones diferenciales que gobiernan las variaciones del campo son una expresión adecuada del principio de causalidad. Sin embargo, como es sabido, la aplicación irrestricta de este último principio ha sido puesta radicalmente en cuestión a consecuencia de los progresos de la microfísica en la tercera década de este siglo. Para apreciar el verdadero alcance de esta bullada »crisis« del principio de causalidad conviene precisar mejor los requisitos para que este principio sea efectivamente aplicable. Si decimos, simplemente, que todo lo que acontece en el mundo fenoménico está determinado, conforme a leyes universales, por lo que ha acontecido antes, esta afirmación, aunque irrefutable, no nos proporciona ni siquiera una guía que oriente nuestras investigaciones para la ordenación de una experiencia. Para que el concepto de relación causal preste utilidad es preciso disponer de criterios que nos permitan delimitar los »hechos« entre los cuales podemos establecerla. El procedimiento seguido generalmente con este fin consiste en aislar en los fenómenos observables algunas características sencillas, reiteradas, fáciles de reconocer y de medir, y tratar de establecer las leyes generales que determinan la aparición y la variación de esas características. Se ha desarrollado de esta manera una pluralidad de sistemas que entrelazan causalmente diversos aspectos de la realidad que nos rodea. El sueño de la ciencia moderna era conseguir integrar todos esos sistemas en uno solo, que conectase en una red única de leyes causales todas las características que pudiesen discernirse en los fenómenos. Parecía natural derivar las variaciones en las características más complejas, de las leyes que rigen el cambio de las más simples; y se estimaba que éstas eran las leyes del movimiento, las leyes de la mecánica. De ahí el programa de la física de Newton: Averiguar las leyes del movimiento por la observación de sus fenómenos para luego deducir de ellas todos los demás fenómenos[550]. Hacia 1800 la mecánica había definido el estado de movimiento de los cuerpos mediante dos cualidades simples, fáciles de observar y de medir, la posición y el momento cinético (producto de la masa y la velocidad), y creía haber establecido las ecuaciones diferenciales que regían sus variaciones. Es claro que a quien conociese estas ecuaciones y supiese integrarlas le bastaría conocer la posición y el momento cinético de todas las partículas materiales del universo en un instante dado para poder calcular su estado de movimiento en cualquier otro

[550] Newton, *Principles*, ed. Cajori, pp. XVII sq.; citado en la nota 551.

instante anterior o posterior. Los físicos del siglo ~~XIX~~ XX no tenían la menor sospecha de cómo podrían conectarse con las características del estado de movimiento de los cuerpos algunos de los fenómenos más conspicuos de nuestra experiencia, como el sabor de las frutas o el canto de los pájaros, la expresión de los rostros o el estilo individual de las obras de arte; pero con ese optimismo y esa fantasía que han sido comúnmente el patrimonio de los hombres de ciencia, la mayoría no dudaba de que, andando el tiempo, esa conexión se lograría descubrir. Sin otra base que esta esperanza, los divulgadores de la ciencia sostuvieron que ésta había establecido definitivamente el determinismo causal universal. Ahora bien, la llamada crisis de la causalidad en la microfísica concierne exclusivamente a la mecánica y no afecta en lo más mínimo las conexiones causales que hayan podido establecerse, al margen de ella, entre características fenoménicas de otro orden. Si es una ley universal que el manzano da manzanas y no melones, que el almidón bajo la acción de la saliva se convierte en azúcar, que el aumento de la demanda de una mercancía determina, *ceteris paribus*, un incremento del precio, la vigencia de tales leyes no se ve comprometida por los descubrimientos de la microfísica. Estos han conducido, eso sí, a la adopción de una nueva mecánica, según la cual no es posible asignar simultáneamente una posición y un momento cinético determinados a una partícula de materia. El producto de la imprecisión mínima en el valor de cada una de estas dos magnitudes es una cantidad muy pequeña, pero finita, del orden de la constante de Planck, h ($6{,}625 \times 10^{-27}$ erg-segundos). Importa subrayar que no se afirma aquí una imposibilidad de hecho, basada en las limitaciones actuales o eventuales de nuestra capacidad de observación. Se trata de que las partículas de que habla la nueva mecánica obedecen a leyes tales que no pueden *tener* simultáneamente una posición y un momento cinético exactamente determinados. La información sobre el estado de movimiento de las partículas del universo, sujeta siempre al margen de indeterminación antedicho, no permite entonces predecir su evolución futura. Esta imposibilidad, como puede verse, no obedece a que el principio de causalidad haya perdido su validez, sino a que no es posible determinar con precisión las características en que se apoyaba su aplicación en el campo de la mecánica. La nueva mecánica atribuye, por otra parte, a los sistemas que estudia características mensurables cuya magnitud puede determinarse y cuya evolución puede predecirse con entera exactitud; pero su valor no mide hechos singulares efectivamente observables, sino la probabilidad de que tales hechos ocurran. La nueva mecánica acepta, pues, que vivimos en un mundo en que acontecen sucesos cuya ocurrencia en tal

lugar y momento es imposible *en principio* predecir. Parece, sin embargo, que más que de una crisis de la causalidad, se trata aquí de la quiebra del viejo principio metafísico *omne ens est omnimode determinatum*, que ya Kant sostenía que no vale para los fenómenos[560].

Aunque la nueva mecánica no sea definitiva y se puedan desarrollar más tarde nuevas teorías físicas que rehabiliten la aplicabilidad a todos los fenómenos de una predicción basada en leyes causales, queda en pie el hecho de que durante varias décadas el saber empírico se ha sostenido y ha avanzado prescindiendo de la aplicación estricta del principio de causalidad en un terreno fundamental[560a]. Por otra parte, el principio no ha sido simplemente abandonado; aun la microfísica tiene que suponer, por ejemplo, que la interacción entre sus instrumentos de observación y experimentación y los objetos de su estudio está determinada por leyes generales. Esto nos sugiere, a propósito de la causalidad, un comentario análogo al que ya formulamos con respecto a la noción de una sustancia permanente[561]. Parece obvio que la presencia de alguna regularidad en la sucesión de los fenómenos, la existencia de lo que podríamos llamar conexiones causales aproximadas, es imprescindible para que el hombre sea hombre y organice en torno suyo una experiencia[562]. Pero de lo dicho parecería desprenderse que este requisito necesario es a la vez suficiente: que para constituir la experiencia basta que haya estas regularidades aproximadas, observables a la escala humana, aunque una mirada más penetrante descubra, en su base, el imperio del azar.

[560] Que no es tanto la causalidad como la determinación omnímoda de las cosas lo que la nueva mecánica ha puesto en cuestión se ve claramente si atendemos a otra forma de la relación de indeterminación, filosóficamente más significativa que la que comentamos en el texto: No es posible atribuir a una partícula material una energía determinada en un instante determinado; el producto de la imprecisión mínima en la determinación de estos dos valores es del orden de magnitud de h. Esto significa que no tiene sentido hablar del estado energético de una partícula en un instante dado, pues si determinamos con absoluta precisión el tiempo, la imprecisión en el valor de la energía es infinita.

[560a] »Nature, as we understand it today, behaves in such a way that it is *fundamentally impossible* to make a precise prediction of *exactly what will happen* in a given experiment. This is a horrible thing; in fact, philosophers have said before that one of the fundamental requisites of science is that whenever you set up the same conditions, the same thing must happen. This is simply *not true*, it is *not* a fundamental condition of science. The fact is that the same thing does not happen, that we can find only an average, statistically, as to what happens. Nevertheless, science has not completely collapsed«. Richard P. Feynman, *The Feynman Lectures on Physics*, vol. I, Reading, Mass., 1963, pp. 2-6 sq.

[561] Arriba, p. 452.

[562] Véase arriba, pp. 315 sq.

7

La doctrina kantiana de las categorías y los principios nos ofrece como hemos dicho una visión estática de la experiencia[563]. Enumera las formas generales de enlace que determinan la trabazón del saber empírico y procura demostrar la necesidad de que esa trabazón, en el caso de una experiencia temporal, como es la humana, esté constituida según esas formas y no otras; pero ignora la condición perpetuamente inacabada, en vías siempre de ampliarse y complicarse, que caracteriza, justamente porque es temporal, a esa experiencia. El propósito de Kant al establecer aquella doctrina explica y hace excusable esta omisión. No busca él, veíamos, hacer un estudio sistemático del conocimiento empírico, dar una »teoría de la experiencia«; sino fundamentar críticamente la ontología. Para este fin, es suficiente que muestre cómo es a la vez posible y necesario un conocimiento a priori de las cosas existentes, dentro de los límites indicados por la misma fundamentación. Esta se apoya en la evidencia de que las condiciones que hacen posible una experiencia de objetos son condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Un conocimiento de esas condiciones, aunque independiente, por su misma universalidad, de la presencia en persona de tal o cual objeto determinado, comprende un saber acerca de los requisitos más generales que ese objeto o cualquier otro tienen que cumplir para alcanzar la condición de tales. Un saber así, universal y a priori, acerca de todos los objetos de una posible experiencia, constituye una ontología, aunque restringida a los fenómenos. Ahora bien, para la fundamentación que acabamos de recapitular, importa sobre todo la experiencia ya constituida, en la que se dan los objetos con sus caracteres necesarios, y no tanto el proceso en que se la va constituyendo, en que se van determinando esos objetos con dichos caracteres. La condición temporal, procesual de la experiencia humana se destaca oportunamente en la fundamentación kantiana de la ontología, por cuanto, como hemos visto, dicha fundamentación depende precisamente de tal condición. Pero la metafísica de la experiencia dogmatizada en el sistema de los principios sólo nos da una lista de las reglas a que se ajustan todos los enlaces que componen una experiencia ya hecha, y no una indicación de las pautas que orientan a una experiencia en vías de irse componiendo. ¿Sigue ésta en su progreso metas preconcebidas, que dirigen a la espontaneidad enlazadora e imprimen un sello característico al conjunto de las representaciones enlazadas? ¿O crece simplemente al azar, por la adquisición pasiva de nuevos y nuevos contenidos de conciencia que surgen

[563] Véase arriba, p. 424 y nota 475.

sin cesar con el correr del tiempo? La justificación kantiana de la validez objetiva de las categorías —y, por ende, de la posibilidad de una ontología— se funda, como sabemos, en la exigencia de que todos los fenómenos que comparezcan ante mí se *puedan* enlazar con arreglo a las condiciones requeridas para su combinación ante una conciencia autoconsciente única. Tal exigencia no implica, por cierto, que los fenómenos de mi experiencia se tengan que enlazar, ni siquiera que sean enlazados de hecho conforme a dichas condiciones. Pero la idea kantiana de la experiencia posible concebida como un sistema unitario que comprende y enlaza conforme a las categorías la totalidad de los fenómenos que pueden surgir en el espacio y el tiempo[564] sugiere inevitablemente que la experiencia efectiva no consiste en otra cosa que en la progresiva realización de esa idea. Este pensamiento está implícito, me parece, en la exposición de la Analítica trascendental, y se torna explícito en la Dialéctica, donde la consideración del proceso de la constitución efectiva de la experiencia, la meta que lo orienta y las representaciones que lo regulan permite a Kant explicar el origen y justificar la utilidad de las ideas trascendentales de la razón. Como Kant escribe en los *Prolegómenos:* »La *totalidad absoluta de toda experiencia posible* no es ella misma una experiencia, pero constituye no obstante un problema necesario para la razón, la cual necesita para siquiera representárselo conceptos del todo diferentes de los conceptos puros del entendimiento« o categorías. Estos conceptos de la razón son justamente las *ideas,* que Kant define en seguida como »conceptos necesarios cuyo objeto sin embargo no *puede* ser dado en ninguna experiencia«[565].

Dijimos que Kant descubre y define este género peculiar de representaciones en su afán de entender las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* como el producto no de la fantasía mal encaminada de algunos individuos, sino de un extravío natural de la razón humana[566]. Vistas así esas pseudociencias aparecen revestidas de cierta dignidad —lo que sin duda ayudaría a salvaguardar el prestigio de las instituciones que por tantos años las habían amparado con su augusto patrocinio—; pero a la vez como una amenaza permanente, que sólo una disciplina firme y alerta puede domeñar. Ello corrobora la importancia duradera de la obra de Kant, que no es una mera refutación de opiniones o sistemas falsos, sino una crítica de la razón pura misma[567], en cuanto ésta engendra desde su propio fondo los espejismos que aquellas disciplinas luego elaboran.

Satisfecho de los servicios que le ha prestado la lógica formal escolar en la determinación del inventario de las categorías, Kant recurre

[564] Cf. KrV A 495/B 523 sq.; A 582/B 610.
[565] *Proleg.,* § 40 (Ak., IV, 328).
[566] Véase arriba, p. 415.
[567] KrV, A XII; B 27.

una vez más a ella para establecer una lista de las ideas. Aquéllas, como conceptos del entendimiento que forja conceptos como predicados de juicios posibles, corresponden a la tabla de las funciones de la unidad en el juicio; éstas, como conceptos de la razón que subordina las reglas del entendimiento bajo principios, habrán de corresponder a las formas de subordinación en el silogismo. »En todo silogismo —escribe Kant— pienso primero una *regla* (mayor) con el entendimiento. En seguida *subordino* una representación cognitiva bajo la condición de la regla (menor), mediante la *facultad de juzgar (Urteilskraft).* Por último, *determino* mi representación cognitiva con el predicado de la regla (conclusión), o sea a priori con la razón. La relación que la premisa mayor, esto es, la regla exhibe entre una representación cognitiva y su condición, constituye pues las diversas clases de silogismo. Estas son justamente tres, como son las clases de juicio en general, en cuanto se distinguen según el modo como expresan la relación de la representación cognitiva en el entendimiento, a saber: silogismos *categóricos, hipotéticos* y *disyuntivos*«[568]. En su uso lógico, la razón no hace sino buscar la condición general de que depende un juicio (la conclusión); »el silogismo mismo no es otra cosa que un juicio efectuado mediante la subordinación de su condición bajo una regla general (premisa mayor)«. Esta regla puede de nuevo someterse al mismo proceso, correspondiendo entonces buscar la condición de la condición (mediante un prosilogismo). Se ve así que la norma propia de la razón en general en su uso lógico consiste en »buscar lo incondicionado que corresponde al conocimiento condicionado del entendimiento y que completa y perfecciona la unidad del mismo«[569]. Así como la forma de los juicios, operando como concepto de la síntesis de intuiciones, generaba categorías que rigen el empleo del entendimiento en la experiencia, cabe esperar que »la forma de los silogismos, aplicada a la unidad sintética de las intuiciones con arreglo a las categorías, dé origen a ciertos conceptos a priori peculiares, que podemos llamar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales*...«[570]. Kant muestra con un ejemplo cómo la conclusión del silogismo refiere a un cierto objeto un predicado que la premisa mayor concibe en toda su extensión subordinado a una condición. La extensión completa del concepto referida a tal condición se llama *universalidad (Allgemeinheit).* A ella corresponde en la síntesis de las intuiciones, la *totalidad (Allheit, universitas)* de las condiciones. »El concepto trascendental de la razón no es pues otro que el concepto de la *totalidad de las condiciones* para algo condicionado dado. Como sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones, y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es en cada

[568] KrV, A 304/B 360 sq.
[569] KrV, A 307/B 364.
[570] KrV, A 321/B 378.

caso ella misma incondicionada, cabe definir en general un concepto puro de la razón como el concepto de lo incondicionado en cuanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado«[571]. Habrá tantos conceptos puros de la razón cuantas clases de relación concibe el entendimiento mediante las categorías. Corresponderá buscar, pues, »primero lo *incondicionado* de la síntesis *categórica* en un *sujeto;* segundo, lo *incondicionado* de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie;* tercero, lo *incondicionado* de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*«[572]. Estos conceptos corresponden precisamente a las tres clases de silogismo arriba distinguidas, »cada una de las cuales avanza mediante prosilogismos hacia lo incondicionado: la una hacia el sujeto que no es a su vez predicado, la otra hacia el supuesto que no presupone nada, la tercera hacia un conjunto de miembros de una disyunción, al que no hace falta agregar nada más para completar la división de un concepto«[573]. Según Kant las tres representaciones de lo incondicionado así definidas equivalen respectivamente a la idea psicológica de la sustancia espiritual indestructible, a las ideas cosmológicas del comienzo temporal y el límite espacial del universo, del elemento simple que integra los compuestos, de la causa primera de las series de efectos y del ser necesario que funda el acontecer contingente, y, por último, a la idea teológica de la *omnitudo realitatis.* La »ilusión trascendental« que da nacimiento a las pseudociencias de la metafísica especial consiste en tomar estas ideas, que no representan sino una exigencia del pensamiento en pro de la unidad de la experiencia, por representaciones de realidades efectivamente existentes que satisfacen tal exigencia. Entendidos así, los tres géneros de idea trascendental se traducen en otros tantos intentos de determinar positivamente la noción de una cosa en sí, independiente de su aparición en la experiencia, y como tales habrán de ocuparnos en la Tercera Parte de este libro. Por ahora nos corresponde referirnos a la función que Kant atribuye a las ideas entendidas en su sentido recto, la cual concierne, como dijimos, a la orientación y la organización progresiva de la experiencia.

Kant hace una primera referencia a esta función de las ideas en el capítulo segundo de la Dialéctica trascendental, »La antinomia de la razón pura«, que desarrolla la crítica de la cosmología racional; la sección octava del mismo trata sobre »El principio regulativo de la razón pura en lo que concierne a las ideas cosmológicas«[574]. En el campo de aplicación de estas ideas es especialmente obvio que jamás podrá encontrarse lo incondicionado que ellas representan. »Pues en la sensibilidad, esto es, en el espacio y el tiempo, cada condición a la

[571] KrV, A 322/B 379. [572] KrV, A 323/B 379.
[573] KrV, A 323/B 379 sq. [574] KrV, A 508 sqq./B 535 sqq.

que podamos alcanzar en la exposición de fenómenos dados, está condicionada a su vez; por cuanto éstos no son objetos en sí, entre los que podría hallarse de todos modos lo absolutamente incondicionado, sino sólo representaciones empíricas, las cuales tienen que encontrar en la intuición la condición que los determina espacial o temporalmente«[575]. Más aún, el intento de representarse lo incondicionado en el campo de la cosmología, sea como el límite de la materia en el espacio o como el átomo o ingrediente elemental e indivisible de la misma, como el comienzo de los fenómenos en el tiempo o su primera causa incausada, nos sume en inconciliables contradiciones[576]. Sin embargo, la representación de lo incondicionado por las ideas cosmológicas tiene una aplicación legítima; no hay que entenderla, eso sí, como un *axioma,* que nos exija pensar a la totalidad como efectivamente existente en el objeto, sino como un *problema* para el entendimiento, que lo dispone a emprender y proseguir el retroceso a lo largo de la serie de las condiciones de algo condicionado dado, con vistas a la perfección representada en la idea[577]. El principio de la razón que prescribe el ascenso a lo incondicionado es pues, en rigor, »sólo una *regla* que ordena un retroceso en la serie de las condiciones de fenómenos dados sin que esté jamás permitido detenerse en algo incondicionado absolutamente«[578]. Esta regla no puede decir *qué es el objeto,* sino solamente *cómo hay que disponer el retroceso empírico* a lo largo de la serie de las condiciones, a fin de alcanzar el concepto completo del objeto. »La idea de la razón se limita pues a prescribir una regla a la síntesis regresiva de la serie de las condiciones, conforme a la cual esta síntesis avanza desde lo condicionado, a través de todas las condiciones subordinadas las unas a las otras, hasta lo incondicionado, aunque éste no es alcanzado jamás. Pues lo absolutamente incondicionado no se encuentra de ninguna manera en la experiencia«[579].

La concepción así esbozada es generalizada y elaborada luego en los dos extensos apéndices de la Dialéctica, »Del uso regulativo de las ideas de la razón pura« y »Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana«[580]. Kant ha completado ya la crítica de las tres disciplinas de la *metaphysica specialis,* en que ha expuesto el papel de las ideas trascendentales como fuentes de la ilusión o espejismo que inspira y orienta estas pretendidas ciencias. Expresa, sin embargo, su confianza en que las ideas tienen, a pesar de todo, una función positiva y legítima. Según él, tiene que ser así, puesto que estas

[575] KrV, A 508/B 535.
[576] Sobre estas contradicciones o *antinomias,* véase arriba, Primera Parte, pp. 135-146. También, más adelante, Tercera Parte, pp. 530 sqq.
[577] KrV, A 508/B 536. [578] KrV, A 508 sq./B 536 sq.
[579] KrV, A 510/B 538. [580] KrV, A 642-704/B 670-732.

ideas tienen su origen en la naturaleza misma de nuestra razón y no es verosímil que ella genere representaciones unívocamente perniciosas, carentes de toda justificación y utilidad[581]. El error viene de entender que las ideas de la razón —al modo de las categorías del entendimiento— tienen un uso *constitutivo,* es decir, que nos proporcionan el concepto de objetos determinados. Tal uso es, como sabemos, imposible, pues sólo podemos formarnos un concepto determinado de los objetos de una experiencia posible, y los entes representados por las ideas por definición no lo son. Tienen ellas, en cambio, »un excelente e imprescindible uso regulativo«, el cual consiste en señalar al entendimiento »una cierta meta, con vistas a la cual las líneas directivas de todas sus reglas confluyen en un punto«. Aunque éste es »sólo una idea *(focus imaginarius),* esto es, un punto del cual los conceptos del entendimiento no derivan realmente, ya que cae completamente fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurar a esos conceptos la máxima unidad y la más amplia aplicación«[582]. La ilusión de que estas líneas directivas del entendimiento proceden de un objeto efectivamente existente fuera del campo del conocimiento empírico posible es, según Kant, inevitable; pero no tiene por qué engañarnos, una vez que la *Crítica* nos ha mostrado su origen y hemos adquirido el hábito de enjuiciar rectamente sus diversas manifestaciones[583].

Para aclarar la naturaleza de esta función regulativa de las ideas, en virtud de la cual ellas pueden orientar el empleo de los conceptos del entendimiento, aunque no poseen una referencia directa a los objetos de estos conceptos, Kant distingue entre dos maneras de usar la razón. Esta puede definirse como la facultad que permite derivar lo particular de lo universal. Lo universal puede estar dado con certeza, y entonces se requiere únicamente la intervención de la facultad de juzgar *(Urteilskraft),* que subsume, para que lo particular quede determinado por lo universal. En este caso hablamos de un *uso apodíctico* de la razón. O bien, lo universal es meramente supuesto, en forma problemática; lo particular, en cambio, está dado

[581] »Todo lo que se funda en la naturaleza de nuestras fuerzas es adecuado a su fin y concordará con el recto uso de las mismas« (KrV, A 642/B 670). Más adelante, Kant funda esta creencia en otra mucho más general: »Todo lo que la naturaleza misma dispone es bueno para algún propósito« (KrV, A 743/B 771). Cf. KrV A 747 sq/B 775 sq.; A 669/B 697. Sin embargo, Kant señala en otros pasajes que esta proposición no tiene carácter constitutivo sino regulativo: no nos enseña cómo las cosas son, sino cómo debemos suponer que son, para investigarlas con provecho (KrV, A 688/B 716; KU, § 67, Ak., v, 379).

[582] KrV, A 644/B 672.

[583] Del mismo modo es inevitable que veamos muy pequeñitos a los hombres y las cosas cuando los miramos desde la altura; sin embargo, ningún adulto cae ni por un instante en el error de creer que son del porte que se ven.

con certeza, pero la universalidad de la regla de que este caso particular sería una consecuencia es todavía un problema. En tal caso hablamos de un uso *hipotético* de la razón. Consiste éste en confrontar con la regla propuesta varios casos particulares que son todos ellos ciertos; cuando parezca que todos los casos señalables derivan de esa regla, se podrá concluir que ella es de veras universal y se podrán inferir de ella también otros casos, que no estén dados con certeza[584]. El uso hipotético de la razón a partir de ideas presupuestas como conceptos problemáticos —continúa Kant— no es propiamente *constitutivo,* vale decir, no es tal que nos permita en rigor proclamar la verdad de la regla universal adoptada como hipótesis. Pues, ¿cómo podríamos conocer todas las consecuencias posibles que, al derivarse del principio hipotético supuesto, demostrarían su universalidad? Se trata más bien de un uso regulativo, gracias al cual se introduce la unidad en las representaciones cognitivas particulares, hasta donde es posible, y *se aproxima* así la regla a la universalidad. »El uso hipotético de la razón se encamina, pues, hacia la unidad sistemática de las representaciones cognitivas del entendimiento ... A su vez, esta unidad sistemática ... es sólo una unidad *proyectada* que uno no debe considerar como dada, sino únicamente como un problema; el cual sirve, no obstante, para encontrarle un principio al uso múltiple y particular del entendimiento, guiando así a éste también en lo que concierne a los casos que no están dados, y proporcionándole coherencia«[585].

Se ve claramente que la unidad sistemática de los conocimientos múltiples del entendimiento es un principio puramente lógico o metodológico, destinado a procurar a éstos la mayor coherencia y concordancia posibles. Parecería, sin embargo, que presupone un principio ontológico o trascendental que establezca en las cosas mismas el fundamento de la coherencia y concordancia buscadas[586]. Kant

[584] KrV, A 646 sq/B 674 sq.

[585] KrV, A 647/B 675.

[586] KrV, A 650 sq/B 678 sq. Tradicionalmente, como sabemos, *trascendental* y *ontológico* son sinónimos. (Véase nuestra Introducción, sección 6, p. 51). Para la filosofía crítica, en cambio, »un principio trascendental es aquel que representa una condición universal a priori bajo la cual únicamente las cosas pueden llegar a ser objetos de nuestro conocimiento« (Ak., v, 181). En la *Crítica de la razón pura* se entiende normalmente que lo trascendental así concebido es a la vez una determinación de todos los objetos de nuestro saber y su conocimiento sienta las bases de una ontología restringida a estos objetos. Pero en la *Crítica del Juicio* Kant ya ha reconocido con toda claridad que puede haber condiciones universales del conocimiento de las cosas que no correspondan a determinaciones universales de las cosas conocidas, a saber, las condiciones que regulan el proceso mismo de llegar a conocerlas, pero no entran directamente en la constitución del objeto conocido. El principio *trascendental* que Kant echa de menos en este pasaje de la primera *Crítica* pertenece, como veremos, a esta familia de los principios regula-

ilustra esta situación exponiendo con cierto detenimiento una forma muy importante del uso hipotético de la razón. A pesar de la diversidad inagotable de las cosas que nos rodean, no dudamos de que se las puede clasificar en especies, que cabe a su vez agrupar en géneros, y así sucesivamente, hasta comprender toda la realidad en una jerarquía clasificatoria. Kant llama a esta hipótesis el principio de la homogeneidad, y observa que guía a todos los investigadores en la elaboración y ordenación de sus conceptos. Un corolario de la misma es aquella norma célebre, atribuida a Occam: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.* La investigación de lo real es orientada además por otras dos hipótesis, complementarias de ésta. Kant llama a la primera, *el principio de la especificación:* el hombre de ciencia no sólo presupone que cada especie particular puede agruparse con otras en un tipo más general, sino además que ella puede descomponerse en subespecies diferentes, correspondientes a los variados modos de ser de sus miembros. También para expresar esta ley encuentra Kant un adagio latino: *entium varietates non temere esse minuendas.* La última de estas hipótesis es el *principio de la afinidad* o de la *continuidad de las formas,* según el cual todos los géneros y especies se integran en un sistema único, entre cuyos elementos ínfimos no hay saltos bruscos. Es obvio que estos tres principios no pueden proceder de la experiencia; están llamados justamente a guiarnos en la determinación de los casos que aún no han sido incorporados a ella, y cuya corroboración habría que esperar para tener derecho a atribuir a esos principios validez empírica. Por otra parte, aunque claramente se trata de principios metodológicos, normas de investigación, para que se pueda aplicarlos parece necesario presuponer principios ontológicos que los justifiquen. Kant escribe a propósito del principio de homogeneidad o »ley de los géneros«, como lo llama en este pasaje: »Si hubiese entre los fenómenos que se nos presentan una diversidad tan grande, no digo en cuanto a la forma (pues, en este respecto podrían ser todos parecidos), sino en cuanto al contenido, esto es, en cuanto a la multiplicidad de los entes existentes, de modo que ni siquiera el entendimiento humano más agudo lograse, comparándolos, descubrir entre ellos la menor semejanza (un caso que bien cabe concebir), la ley lógica de los géneros no tendría efecto, y no cabría formar ningún concepto de género, ni concepto general alguno, ni siquiera existiría el entendimiento, que sólo se ocupa con

tivos y no constitutivos. En el apéndice de la Dialéctica Kant no está seguro todavía de si debe llamar o no *trascendentales* a tales principios —»son trascendentales en apariencia«, escribe (KrV, A 663/B 691); pero en la *Crítica del Juicio* esta denominación se adopta sin titubeos (Cf. Ak., v, 182, líneas 10 sq.).

tales conceptos«[587]. Parece pues que el principio lógico de homogeneidad presupone un principio trascendental para que pueda aplicarse a los objetos de la naturaleza. Conforme a este principio lo múltiple de una experiencia posible tendría que exhibir cierta homogeneidad, ya que sin ella no cabría formar conceptos empíricos y la propia experiencia no sería posible. Kant saca esta conclusión expresamente, después del último texto citado[588]. Concede sin, embargo, que no se puede determinar a priori el grado de homogeneidad exigido. Este se relaciona, sin duda, con las condiciones mentales *empíricas* del sujeto que organiza la experiencia. El principio trascendental de la homogeneidad de la naturaleza es, pues, esencialmente indeterminado; afirma que tiene que haber alguna semejanza entre los fenómenos, pero no precisa cuánta. Una indeterminación parecida afecta a los otros dos principios. Kant lo destaca especialmente a propósito del principio de afinidad o ley de la continuidad de las formas[589]. Este presupone un principio trascendental *(lex continui in natura),* ya que sin él el entendimiento podría verse extraviado por el principio lógico, que le prescribiría un camino tal vez opuesto a la verdad de las cosas[590]. »Se ve fácilmente, empero, que esta continuidad de las formas es una pura idea, no siendo posible exhibir en la experiencia un objeto congruente con ella, *no sólo* porque las especies en la naturaleza están efectivamente divididas y deben representar por tanto una cantidad discreta, y si el tránsito gradual de la afinidad entre ellas fuese continuo, tendrían que contener una infinitud actual de miembros intermedios, situados entre dos especies dadas, lo cual es imposible; *sino además,* porque, de esta ley no podemos hacer nigún uso empírico determinado, ya que no indica ningún carácter de la afinidad, conforme al cual tuviésemos

[587] KrV, A 653 sq./B 681 sq. [588] KrV, A 654/B 682.

[589] Se señala también a propósito del principio de especificación en KrV, A 656/B 684: »Se ve fácilmente que... esta ley lógica carecería de sentido y aplicación si no tuviera por fundamento una *ley* trascendental de la *especificación,* la cual no exige, evidentemente, que las cosas que pueden llegar a ser objetos nuestros, posean una *infinitud* actual en cuanto a sus variedades (pues el principio lógico, que afirma únicamente que la esfera lógica es *indeterminada* con respecto a su posible división, no da ninguna base para suponer aquello); pero impone al entendimiento que busque subespecies bajo toda especie que se nos presente y diversidades menores en toda diversidad. Si no hubiera conceptos inferiores, tampoco los habría superiores. Ahora bien, el entendimiento conoce todo sólo mediante conceptos; en consecuencia, sólo hasta donde llegue en la división, nunca por mera intuición, sino siempre de nuevo por conceptos más estrechos. Para conocer los fenómenos en su determinación cabal... se requiere pues que prosiga sin interrupción la especificación de sus conceptos, progresando hacia las diversidades que quedan siempre por determinar y de las que se hizo abstracción al formar el concepto de la especie, y más aún, al formar el del género«.

[590] KrV, A 660/B 688.

que buscar la gradación de sus diferencias dentro de los límites por él señalados, sino que contiene únicamente la indicación general de que tenemos que buscarla«[591].

Hemos hallado, pues, tres principios que parecen trascendentales, pero proponen puras ideas para guiar a la razón en su uso empírico; ideas que ésta puede perseguir sólo asintóticamente, aproximándose a ellas, pero sin alcanzarlas jamás. Estos principios sintéticos a priori tienen una validez objetiva, pero indeterminada; sirven de regla a la experiencia posible y pueden emplearse con éxito como normas heurísticas en la elaboración de una experiencia efectiva, y sin embargo, no es posible —como es obvio, puesto que conciernen a meras ideas— ofrecer una deducción trascendental de los mismos, en el sentido estricto de esta expresión. Tal es la paradoja que Kant propone resolver con su concepto del *uso regulativo* de la razón, que al fin está en condiciones de explicar aquí[592]: »El entendimiento es un objeto para la razón, tal como la sensibilidad lo es para el entendimiento. Establecer la unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento es una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza con conceptos lo múltiple de los fenómenos y lo subordina a leyes empíricas. Sin esquemas de la sensibilidad, empero, las operaciones del entendimiento son *indeterminadas;* así también la *unidad de la razón* es por sí *indeterminada* en lo que respecta a las condiciones bajo las cuales el entendimiento ha de unificar sistemáticamente sus conceptos y el grado en que vaya a hacerlo. Sin embargo, aun cuando no es posible encontrar en la *intuición* un esquema para la unidad sistemática cabal de todos los conceptos del entendimiento, puede y debe darse un *analogon* de tal esquema; tal es la idea del *máximo* en la división y unificación del conocimiento intelectual en un principio. Pues lo más grande y absolutamente completo se puede pensar determinadamente, con sólo omitir todas las condiciones restrictivas, que dan una multiplicidad indeterminada. La idea de la razón es, pues, algo análogo a un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no es un conocimiento del objeto mismo (como en la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles), sino sólo una regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento. Puesto que cada principio que le fija a priori al entendimiento la unidad cabal de su uso, vale también, aunque sólo indirectamente, para el objeto de la experiencia, los principios de la razón pura tendrán validez objetiva también con respecto a este último, pero no para *determinar* algo en él, sino sólo para señalar el procedimiento según el cual el uso empírico y determinado del entendimiento en la experiencia

[591] KrV, A 661/B 690.

[592] Como se recordará, Kant ha distinguido entre los principios del entendimiento puro los principios matemáticos, que tienen un valor constitutivo, y los principios dinámicos, que tienen un valor regulativo (KrV, A 178-180/B 220-223; cf. A 160/B 199, B 110, A 529/B 557, A 770/B 798; KpV, Ak., v, 104; véase también arriba, p. 451). La diferencia entre ambos principios reside en que los primeros conciernen a la apariencia sensible del objeto, y la determinan; los segundos conciernen a su existencia, con respecto a la cual nos enseñan cómo y cuándo buscarla, pero dejan indeterminado su modo de ser. »Una analogía de la experiencia —principio dinámico— será entonces sólo una regla, conforme a la cual surgirá de las percepciones la unidad de la experiencia... y que valdrá como principio sólo *regulativamente*, no constitutivamente con respecto a los objetos (los fenómenos)« (KrV, A 180/B 222 sq.). Kant contrasta este valor puramente regulativo de los principios dinámicos con el uso regulativo de las ideas, diciendo que aunque aquéllos son »principios meramente regulativos de la *intuición*« (en contraste con los principios matemáticos, que son constitutivos de ella), »las referidas leyes dinámicas son en todo caso constitutivas con respecto a la *experiencia*, en cuanto hacen a priori posibles los *conceptos* sin los cuales ninguna experiencia tendría lugar«. Las ideas de la razón »no pueden ser constitutivas ni siquiera con respecto a los *conceptos* empíricos, pues no puede darse un esquema sensible que les corresponda y en consecuencia no pueden tener un objeto en concreto«. (KrV, A 664/B 692). Un ejemplo aclarará lo que Kant quiere decir: Los axiomas de la intuición nos permiten determinar a priori las características de la trayectoria elíptica de un proyectil, si se nos proporcionan ciertos datos al respecto; en este sentido, pues, dichos axiomas son constitutivos de la apariencia sensible, o, como Kant dice, de la intuición. El principio de causalidad, en cambio, no nos permite establecer a priori la índole del proceso que provocó el disparo del proyectil; nos dice únicamente que ese disparo necesariamente tuvo una causa y nos enseña a buscarla; en este sentido, pues, el principio de causalidad no es un principio constitutivo, sino solamente regulativo. Por otra parte, sólo bajo este principio podemos concebir la relación entre el disparo y sus antecedentes necesarios, lo cual es indispensable para determinar su sitio en el acontecer temporal objetivo; toda experiencia en que el disparo se integre estará pensada con arreglo a este principio, comprenderá enlaces causales; en este sentido, ese principio es constitutivo de la experiencia como tal. Por último, la idea de una primera causa incausada no es constitutiva con respecto a la intuición ni con respecto de la experiencia, pues nunca podrá exhibirse un objeto empírico que corresponda a esta idea; pero la exigencia que esta idea nos hace mueve y regula la búsqueda de las causas y ella desempeña así una función regulativa. No está de más observar aquí que en el § 30 de la *Disertatio* de 1770, donde Kant expone por primera vez su concepción de ciertos principios del conocimiento cuyo empleo tiene el carácter de lo que luego llamará un uso *regulativo*, cita como ejemplos dos principios que después figurarán entre las analogías de la experiencia, al lado de la máxima de Occam que más tarde incluye entre los principios heurísticos de la razón. Propone allí llamar *principia convenientiae* a aquellas reglas del juicio a que nos sometemos de buen grado, adhiriendo a ellas casi como a axiomas, »por la sola razón de que, si nos apartásemos de ellas, nuestro intelecto no podría pronunciar ningún juicio acerca de un objeto dado«. Cita tres ejemplos: »Todo en el universo acontece conforme al orden natural«. (esto equivale al principio general de las analogías); »No hay que multiplicar los principios si no hay suma necesidad« (navaja de Occam: ley de homogeneidad); »De la materia no nace ni perece nada« (consecuencia de la primera analogía) (Ak., II, 418).

puede alcanzar la concordancia total consigo mismo, en virtud de que se lo conecta, *hasta donde es posible,* con el principio de la unidad cabal y se lo deriva de él«[593]. Se aclara así el misterio de estos principios a priori objetivamente válidos, pero indeterminados, que pueden lícitamente aplicarse a los fenómenos de la experiencia, pero no admiten una deducción trascendental propiamente tal. Kant propone llamar *máximas* de la razón a todos los principios subjetivos que no se basan en la naturaleza del objeto, sino en el interés de la razón con vistas a una cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto. Dos principios de esta clase que, entendidos como principios constitutivos, como verdades acerca de lo que las cosas son, se contradicen, no se oponen necesariamente si se los entiende como máximas. Kant cita aquí el caso de las dos leyes aparentemente contrarias de la homogeneidad y la especificación. En la *Crítica del Juicio* utilizará este enfoque para dar solución al conflicto clásico entre la teleología y el mecanicismo, la explicación de los fenómenos por las causas finales y por las causas eficientes[594].

Tras estas consideraciones Kant puede abordar, en el segundo apéndice de la Dialéctica[595], la justificación de la función positiva de las ideas trascendentales —psicológica, cosmológica y teológica— en la organización de la experiencia. Llama a esta justificación la *deducción trascendental* de las mismas, pero advierte que tal »deducción« tendrá un carácter muy diferente de la ofrecida para las categorías, como es muy diferente también el tipo de validez que aquí se trata de demostrar. Para aclarar lo que se propone, Kant introduce un nuevo distingo. »Es muy distinto —dice— que algo sea dado a *mi razón como un objeto simplemente* o sólo *como un objeto en la idea.* En el primer caso, mis conceptos se encaminan a determinar el objeto; en el segundo se trata en verdad sólo de un esquema, al cual no se asigna directamente ningún objeto, ni siquiera a título de hipótesis, sino que sirve únicamente para representarnos otros objetos, mediante la referencia a esta idea, conforme a su unidad sistemática, o sea, indirectamente«[596]. La idea no es, pues, un concepto ostensivo, sino únicamente heurístico, e indica, no como está constituido un objeto, sino como nosotros debemos *buscar,* guiados por ella, la constitución e interconexión de los objetos de la experiencia. La »deducción« propuesta de las ideas psicológicas, cosmológica y teológica consistirá en mostrar que, aun cuando éstas no se refieren directamente a ningún objeto correspondiente a ellas, al cual determinen, conducen, no obstante, gracias a que presuponen un objeto tal *en la idea,* a la unidad sistemática de todas las reglas del uso

[593] KrV, A 664-666/B 692-694.
[594] KU, §§ 69, sqq., Ak., v, 385 sqq.
[595] KrV, A 669 sqq /B 697 sqq.
[596] KrV, A 670/B 698.

empírico de la razón y amplían en toda ocasión el conocimiento empírico, al cual nunca pueden oponerse. Si ello es así, será, sin duda, una máxima necesaria de la razón proceder conforme a tales ideas. Se habría justificado entonces el empleo de las ideas trascendentales de la razón »no como principios constitutivos de la ampliación de nuestro conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede dar, sino como principios *regulativos* de la unidad sistemática de lo múltiple del conocimiento empírico en general, el cual es cultivado y corregido gracias a ellas dentro de sus propios límites mejor de lo que podría serlo sin tales ideas, por el mero uso de los principios del entendimiento«[597].

No comentaremos las dilucidaciones bastante claras y un tanto reiteradas en que Kant elabora lo que acaba de plantear. Culminan en un pasaje que dice resumir »el resultado de toda la dialéctica trascendental« y precisar finalmente la función positiva de las ideas de la razón pura. »La unidad de la razón es la unidad del sistema[598], y esta unidad sistemática no sirve a la razón objetivamente como principio para extenderse sobre los objetos, sino subjetivamente como máxima para extenderse sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos. En todo caso, la conexión sistemática que la razón puede conferir al uso empírico del entendimiento no sólo fomenta su expansión, sino que preserva a la vez la rectitud de ese uso; y el principio de esta unidad sistemática es también objetivo, aunque de modo indeterminado *(principium vagum),* no como principio constitutivo, para determinar algo con respecto a su objeto directo, sino como mero principio regulativo y como máxima, para fomentar y consolidar hasta lo infinito (lo indefinido) el uso empírico de la razón abriendo nuevas vías que el entendimiento no conoce, sin contrariar en ello jamás ni en lo más mínimo las leyes de su uso empírico«[599]. La razón, prosigue Kant, sólo puede concebir esta unidad sistemática si le da a su idea un objeto, el cual, naturalmente, no puede estar contenido en ninguna experiencia. Sería errado ver en esta idea la afirmación o siquiera la hipótesis de una cosa existente, a la cual se pretendiera atribuir el fundamento de la organización sistemática del mundo. »Se deja más bien enteramente indetermi-

[597] KrV, A 671/ B 699.
[598] Kant no ha definido hasta aquí lo que entiende por sistema o unidad sistemática, confiando quizás en que la palabra es de ésas que no necesitan definición. Más adelante da la siguiente: »Entiendo por sistema la unidad de las múltiples representaciones cognitivas bajo una idea. Esta es el concepto de la razón (*Vernunftbegriff*) de la forma de un todo, en cuanto éste determina a priori la extensión de lo múltiple así como la disposición recíproca de las partes« (KrV, A 832/ B 860).
[599] KrV, A 680/B 708.

nado qué naturaleza pueda tener en sí mismo el fundamento de esa organización, el cual escapa a nuestros conceptos; y se adopta únicamente una idea como el punto de vista desde el cual viene a ser posible difundir aquella unidad tan esencial para la razón y tan saludable para el entendimiento«[600]. El objeto de la idea no es más que el esquema de aquel principio regulativo, en virtud del cual la razón difunde hasta donde puede la unidad sistemática sobre toda la experiencia. Las páginas siguientes interpretan a la luz de esta concepción la función regulativa de las tres ideas de la psicología, la cosmología y la teología. El lector que vuelva a recorrerlas podrá determinar por su cuenta si las ideas del alma y de Dios desempeñan efectivamente un papel necesario en la organización de la experiencia, junto a la idea de mundo. Sería largo discutirlo aquí. Nuestro propósito era solamente presentar en sus líneas fundamentales esta doctrina de la función regulativa de las ideas, que completa, según Kant, la tarea crítica de la razón pura[601], y sin la cual, como vimos, su filosofía de la experiencia quedaba trunca.

8

El proceso de la organización efectiva de la experiencia y la necesidad de un principio trascendental que lo regule vuelven a ser objeto de la consideración de Kant en las dos introducciones a la *Crítica del Juicio* (1790)[602]. Reaparecen aquí varios de los temas ya tratados en los apéndices de la Dialéctica trascendental, pero entre tantas novedades, que los pensamientos aquí desarrollados quizás debieran juzgarse como una doctrina nueva, que reforma y reemplaza a la teoría que hemos expuesto sobre la función regulativa de las ideas de la razón, y no como un complemento que la precisa y perfecciona[603].

La innovación más notoria está en el modo de concebir la »facultad de juzgar«, la »*Urteilskraft*«, que será justamente el tema del libro. Kant distinguía ya en la primera *Crítica* tres »facultades«, correspondientes a las tres funciones asignadas tradicionalmente a la

[600] KrV, A 681/B 709. [601] KrV, A 670/B 698.

[602] Kant redactó dos versiones de la Introducción de la *Crítica del Juicio*. La segunda, más breve y también más clara y ordenada, aparece en todas las ediciones de la obra. La primera, suprimida aparentemente porque se la consideró demasiado extensa, permaneció inédita hasta 1914 (un extracto de ella había sido publicado, sin embargo, en 1793 por J. S. Beck, a quien Kant había facilitado una copia del manuscrito para que lo usase en su exposición de la filosofía crítica). Ahora figura en Ak., xx, 193-251. Contiene muchos pasajes iluminadores, más detallados que las formulaciones correspondientes de la segunda versión. *La citamos en adelante como Erste Einleitung.*

[603] Véase R. Zocher, *Kants Grundlehre*, Erlangen 1959, p. 65; cf. pp. 85 sq., 113 sqq.

inteligencia: concebir, juzgar, inferir. La íntima asociación que Kant establece entre el concepto y el juicio afecta, sin duda, la peculiaridad de la facultad de juzgar, que, en general, hace un papel deslucido al lado de las otras dos facultades, el entendimiento y la razón. Con todo, ya en el texto de 1781 hay dos indicios que permitirían barruntar la importancia que en la economía del conocimiento cobrará la facultad intermedia a la luz de la obra de 1790, destinada expresamente a examinarla. En primer lugar, la facultad de juzgar está más ligada que el entendimiento y la razón a la individualidad de cada cual: su ejercicio no puede enseñarse; la carencia de juicio es un defecto irremediable, »propiamente aquello que se llama tontería«[604]. En segundo lugar, la facultad de juzgar es sede de iniciativas, que pueden ser fatales, pero en todo caso son libres y contrastan con la fijeza congénita que Kant atribuye al funcionamiento de las otras dos facultades: las ilusiones dialécticas nacidas de un uso extraviado de las ideas trascendentales »deben atribuirse siempre a una falla de la facultad de juzgar, nunca al entendimiento o a la razón«[605]. La facultad de juzgar se define en la primera *Crítica* como »la facultad de *subsumir* bajo reglas«, esto es, la capacidad de discernir si un caso particular cae o no bajo una regla dada[606]. Vimos que la razón en su *uso apodíctico*, cuando lo universal está dado con certeza, requiere la colaboración de la facultad de juzgar que subsume, para que lo particular quede determinado por lo universal. Es claro, por otra parte, que la facultad de juzgar, así caracterizada, no tiene ningún papel que desempeñar en el *uso hipotético* de la razón, en que ésta busca y proyecta lo universal adecuado a casos particulares dados[607]. La *Crítica del Juicio*, en cambio, define la facultad de juzgar de un modo mucho más amplio, como »la facultad de pensar lo particular«[608]. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) está dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo ello lo particular, ejerce una función *determinante;* si sólo lo particular está dado, y la facultad de juzgar tiene que encontrar lo universal que le corresponde, su función es únicamente *reflexiva*[609]. Como puede ver-

[604] KrV, A 133 n/B 172 n. [605] KrV, A 643/B 671. [606] KrV, A 132/B 171.

[607] Véase arriba, p. 468, y KrV, A 646 sq./B 674 sq.

[608] »La facultad de juzgar es en general la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal« (KU, Einleitung, IV — Ak., v, 179). En el pasaje de la primera *Crítica* relativo al uso apodíctico e hipotético de la razón, se definía a esta última como la »facultad de derivar lo particular de lo universal« (KrV, A 646 sq/B 674 sq.). Es claro que en el acto de derivarlo se lo piensa como contenido bajo ello, y que pensarlo como así contenido es sentar las bases para su derivación.

[609] KU, Einleitung, IV — Ak., v, 179. La introducción inédita definía todavía la facultad de juzgar, en los términos de la primera *Crítica*, como »la facultad de subsunción de lo particular bajo lo general« (*Erste Einleitung*, II —Ak., xx, 201).

se, la *Crítica de la razón pura* sólo se refería a una de las funciones de la facultad de juzgar, que ahora se llama determinante. A la luz de los textos referidos es difícil resistirse a la conclusión de que la otra, la *función reflexiva,* coincide con ese *uso hipotético* de la razón al que Kant asignaba, según vimos, la tarea de regular la organización sistemática de la experiencia.

Idéntica misión atribuye Kant aquí al juicio reflexivo[610], y su cumplimiento suscita el mismo problema que se planteara en la otra obra a propósito de los procedimientos metodológicos de la razón en su uso hipotético: en ambos casos, Kant pretende mostrar que la ejecución de la tarea prescrita sólo puede ponerse en obra si se da por supuesto un cierto principio trascendental. Los nuevos conceptos de que Kant se vale le permiten ahora ser mucho más claro y preciso en cuanto a la naturaleza y alcance de este principio. Pero las consideraciones con que justifica su necesidad son del todo análogas en el primer apéndice a la Dialéctica (donde se trata del principio regulativo de la razón) y en las introducciones a la *Crítica del Juicio* (donde se investiga el principio trascendental de la facultad de juzgar). »En lo que concierne a los conceptos universales de la naturaleza, bajo los cuales únicamente es posible, en general, un concepto de experiencia (sin una determinación empírica especial), la reflexión tiene su guía en el concepto de una naturaleza en general, esto es, en el entendimiento, y la facultad de juzgar no requiere un principio especial de la reflexión... Pero para buscar aquellos conceptos que es preciso encontrar para intuiciones empíricas dadas y que presuponen una ley particular[611] de la naturaleza, según la cual únicamente es posible la experiencia *en particular,* la facultad de juzgar necesita un principio peculiar y también trascendental de su reflexión, y no cabe remitirla de nuevo a leyes empíricas ya conocidas y convertir la reflexión en una simple comparación con formas empíricas para las que ya se poseen conceptos. Pues es dable preguntar cómo podría esperarse llegar por comparación de las percepciones a conceptos empíricos de lo que es común a las diversas formas naturales, si la naturaleza (como bien cabe pensarlo) hubiese puesto en éstas, por obra de la gran variedad de sus leyes empíricas, una heterogeneidad tan grande, que toda o casi toda comparación resultase inútil para establecer una concordancia y jerarquía de especies y géneros entre dichas formas naturales. Toda comparación de representaciones empíricas para reconocer en las cosas de la naturaleza leyes empíricas y formas *específicas* acordes con éstas, así como, por comparación de estas formas con otras, descubrir formas *genéricas coincidentes,* presupone, pues, que la naturaleza guarde también con respecto a sus leyes empíricas una cierta economía adecuada a nuestra facultad de juzgar y una uniformidad captable por nosotros; y este supuesto debe preceder a toda comparación como un principio a priori de la facultad de juzgar«[612]. Este principio, según Kant, es una presuposición indispensable para que el juicio reflexivo pueda emprender la tarea inmensa de organizar una experiencia conexa con las percepciones dadas de una naturaleza que contiene una infinita multiplicidad de leyes empíricas[613]. Como Kant destaca reiteradamente, aunque todos los fenómenos de la experiencia se ajustan necesariamente a las leyes trascendentales que expresan las condiciones universales de su posibilidad, no es absurdo pensar que las leyes y formas empíricas de la naturaleza no se dejan ordenar en un sistema que la mente humana sea capaz de abarcar. Es posible una variedad tan infinita de esas leyes y una heterogeneidad tan grande de estas formas que »el concepto de un sistema conforme a estas leyes (empíricas) tiene que ser del todo ajeno al entendimiento y no se puede comprender ni la posibilidad ni aun menos la necesidad de un todo semejante. Sin embargo, la experiencia particular, interconectada integralmente según principios constantes necesita también esta conexión sistemática de las leyes empíricas, para que la facultad de juzgar pueda subsumir lo particular bajo lo universal... sucesivamente, hasta alcanzar las leyes empíricas supremas y las formas naturales adecuadas a ellas, y así considerar como un *sistema* el *agregado* de las experiencias particulares; pues, sin este supuesto no puede tener efecto la conexión integral de la experiencia conforme a leyes, o sea, su unidad empírica«[614]. El ejercicio del juicio reflexivo sobre objetos dados pre-

Más adelante introduce el distingo entre juicio determinante y juicio reflexivo: »La facultad de juzgar puede considerarse ya sea como una mera facultad de *reflexionar* sobre una representación dada, conforme a cierto principio, con vistas a un concepto que esa representación hace posible; ya sea como una facultad de *determinar* mediante una representación empírica dada un concepto presupuesto como base«.

[610] Llamaré así, para mayor brevedad, a la facultad de juzgar en su uso reflexivo. *Juicio* designa aquí la facultad *(Urteilskraft),* no el acto *(Urteil).* El vocablo se emplea habitualmente en esta acepción, por ejemplo, en la frase *falto de juicio.*

[611] Recuérdese el distingo entre leyes particulares empíricas y leyes trascendentales de la naturaleza. Véase arriba, p. 333 y más adelante, p. 483 y notas 624 y siguientes.

[612] *Erste Einleitung,* V (Ak., XX, 212-213). Véase Ak., XX, 209, 211 n. y sq.; KrV, A 653 sq/B 681 sq. (citado arriba, p. 470); KU, Einleitung, V, Ak., V, 185 (citado más adelante, p. 482). El siguiente ejemplo, contenido en una nota al margen del manuscrito de la introducción inédita, es bastante expresivo: »¿Podía Linneo esperar diseñar un sistema de la naturaleza, si hubiera debido temer, cuando encontró una piedra, que llamó granito, que ésta podía ser diferente en su constitución interna de toda otra, aunque se viese parecida, de modo que sólo cabía esperar encontrar cosas individuales... aisladas para el entendimiento, y nunca una clase de ellas, reducible a conceptos de género y especie?« (Ak., XX, 215 n-216 n).

[613] KU, Einleitung, V (Ak., V, 184).

[614] *Erste Einleitung,* II (Ak., XX, 203).

supone evidentemente que »para todas las cosas de la naturaleza se puedan encontrar *conceptos* empíricamente determinados«[615]. Se supone así que la naturaleza, en su variedad empírica, guarda cierta proporción con la capacidad humana de proyectar conceptos generales que agrupen los fenómenos particulares que le son dados. Esto equivale a representarse a la naturaleza *como si* hubiera sido hecha para que la humana facultad de juzgar reflexione sobre ella y la ordene bajo conceptos. La posibilidad reconocida de que no sea así, de que la naturaleza nos exhiba una variedad inabarcable de formas, hace de la unidad sistemática que postulamos algo contingente, casual, para nuestra comprensión. Por otra parte, hay que presuponer necesariamente esa unidad, pues de otro modo no tendría lugar la conexión cabal de los conocimientos empíricos en un todo de la experiencia. Por esto, »la facultad de juzgar tiene que adoptar como un principio a priori para su propio uso, que lo que hay de casual para la comprensión humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene, sin embargo, una unidad legal, inexplicable, pero concebible para nosotros, en el enlace de su multiplicidad en una experiencia posible de suyo«[616]. En virtud de este principio, la facultad de juzgar concibe a la naturaleza como dotada de una finalidad. »Pues la finalidad —define Kant— es la legalidad de lo contingente como tal«[617]. Este principio de la facultad de juzgar —en virtud del cual ella piensa a la naturaleza como dotada inexplicablemente de un orden en sus formas, que le posibilita su labor sistematizadora— no puede entenderse como un principio constitutivo, que nos diga como las cosas efectivamente son. Se trata, dice Kant, de una ley que la facultad de juzgar se da a sí misma, de una norma que la guía en su reflexión sobre los conceptos y sus relaciones, indispensable para proceder a buscarlos, pero que en modo alguno asegura que se los va a encontrar. Es un principio trascendental, en cuanto contiene la condición a priori para el ejercicio de una función sin la cual no se puede constituir una experiencia efectiva; pero tiene el carácter de un principio subjetivo, es sólo una »máxima« para esta función. El concepto trascendental de la finalidad de la naturaleza »no atribuye nada al objeto (la naturaleza), sino representa solamente el único modo como tenemos que proceder en la reflexión acerca de los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia cabalmente interconectada«[618]. Esta máxima de la facultad de juzgar encuentra una expresión particularizada en numerosas pro-

[615] *Erste Einleitung*, v (Ak., xx, 211).
[616] KU, Einleitung, v (Ak., v, 183 sq.).
[617] *Erste Einleitung*, vi: »Denn Zweckmässigkeit ist eine Gesetzmässigkeit des Zufälligen als einen solchen« (Ak., xx, 217).
[618] KU, Einleitung, v (Ak., v, 184).

posiciones que no pueden ser sino a priori, y que, sin embargo, no se podrían justificar trascendentalmente, a menos que se las entienda, no como verdades ontológicas, sino justamente como preceptos regulativos de la investigación de lo real. Kant cita como ejemplos: »La naturaleza sigue el camino más corto (*lex parsimoniae*); no da ningún salto, ni en la secuencia de sus transformaciones, ni en la yuxtaposición de formas específicas diferentes (*lex continui in natura*); su gran variedad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)«[619]. La lista incluye, pues, aquellas leyes de la homogeneidad, la especificación y la continuidad, que el apéndice a la Dialéctica citaba y comentaba como principios del »uso hipotético« de la razón[620].

Los pensamientos acerca del juicio reflexivo expuestos en las introducciones a la tercera *Crítica* no sólo modifican y perfeccionan la doctrina de la organización de la experiencia esbozada a propósito de la función regulativa de la razón, sino que además complementan en un aspecto importante la doctrina fundamental de la filosofía crítica, la deducción trascendental de las categorías. Ya aludimos brevemente a ello cuando nos tocó comentar ese aspecto[621]. Como se recordará, Kant justifica la aplicabilidad universal de las categorías del entendimiento a los fenómenos de la experiencia, invocando la necesidad de que haya una *afinidad trascendental* entre éstos para que puedan ser fenómenos para mí. Dicha afinidad consiste en la disposición común a todos ellos, que hace posible combinarlos ante una sola conciencia autoconsciente. Kant procura hacernos ver cómo esa disposición común implica la posibilidad de subordinar los fenómenos a las categorías. Como dijimos en su oportunidad, la argumentación de Kant demuestra que la afinidad trascendental es una condición necesaria, mas no que sea también una condición suficiente de la combinación efectiva de los fenómenos en una experiencia unitaria. Señalamos entonces que el enlace y elaboración del material sensible en un saber de experiencia supone que éste satisfaga, además de las condiciones universales que cabe indicar con toda precisión a priori, otras condiciones particulares, empíricas, no tan claramente determinables, en virtud de las cuales ese material sensible se adapte a las aptitudes de atención y retención del sujeto que hace la expe-

[619] KU, Einleitung, v (Ak., v, 182). Cf. *Erste Einleitung*, iv: »Todas esas fórmulas usuales: la naturaleza toma el camino más corto —*no hace nada en vano* —*no da ningún salto en la variedad de las formas* —*es rica en especies pero avara en géneros*, y otras por el estilo, no son más que esta misma expresión trascendental de la facultad de juzgar, que se fija un principio para la experiencia considerada como sistema, y por lo tanto para su propio uso« (Ak., xx, 210).
[620] Cf. KrV, A 657 sq./B 685 sq., etc.
[621] Véase arriba, p. 315 y nota 181.

riencia. Como hemos visto, el primer apéndice a la Dialéctica y las dos introducciones a la *Crítica del Juicio* contienen varios pasajes en que Kant hace suya esta manera de ver. »Cabe muy bien pensar que, a pesar de toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza con arreglo a las leyes universales sin las cuales no existiría en absoluto la forma de un conocimiento de experiencia, la diversidad de las leyes empíricas de la naturaleza y de sus efectos pudiera no obstante ser tan grande, que fuese imposible para nuestro entendimiento descubrir en ella un orden abarcable, clasificar sus productos en géneros y especies para emplear los principos de la explicación y comprensión de los unos para explicar y comprender a los otros, y hacer una experiencia conexa de una materia tan confusa para nosotros«[622]. Consideraciones como éstas fundamentan, según vimos, la exigencia kantiana de que haya, además de los principios a priori constitutivos de la experiencia, otro u otros principios trascendentales correspondientes a las reglas metódicas que orientan la organización efectiva de la misma. En el apéndice a la Dialéctica propone como tales las leyes de la homogeneidad, la especificación y la continuidad de las formas naturales. En la *Crítica del Juicio* simplifica vigorosamente esta doctrina, presentando esas leyes como aplicaciones especiales de un principio único, el principio a priori de la facultad de juzgar o principio de la finalidad de la naturaleza. En ambos textos Kant señala expresamente que ni esas leyes ni este principo tienen el carácter constitutivo que poseen los principios trascendentales del entendimiento. Su función, dice Kant, es únicamente regulativa. En efecto, mientras los principios del entendimiento dan expresión a una afinidad trascendental que los fenómenos tienen necesariamente que exhibir para poder presentarse a una conciencia que ordena sus modificaciones en el tiempo y el espacio, y que se refleja por lo mismo en el estricto cumplimiento de ciertas condiciones precisas por todos los objetos de la experiencia, el principio de la facultad de juzgar postula solamente una afinidad empírica entre los fenómenos, cuya naturaleza y grado no pueden determinarse a priori con exactitud, en virtud de la cual su contenido no es ni tan monótono ni tan variado que resulte inasible para la mente humana[623]. En consecuencia, los principios del entendimiento nos dicen a priori cómo tienen que ser los objetos fenoménicos y sus conexiones. El principio de la facultad de juzgar, en cambio, no determina nada con precisión a priori, sino señala las

[622] KU, Einleitung, v (Ak., v, 185); cf. los pasajes mencionados arriba en la nota 612.

[623] *En rigor, no es lícito distinguir así entre la mente humana y los contenidos de la experiencia, como si pudieran existir separadamente. Si los contenidos no exhibiesen una afinidad empírica mínima, la mente no existiría.* Véase KrV, A 654/B 682, citado arriba, p. 470.

pautas que debemos seguir en la investigación de aquellos objetos, si queremos ordenar en un sistema coherente nuestra experiencia de ellos. Cada avance hacia la organización de este sistema es una prueba más de que la naturaleza se ajusta a nuestras aptitudes, según postula ese principio; pero nunca podremos alcanzar un conocimiento cierto y definitivo de la adecuación o las posibles limitaciones de ese ajuste. Más aún, el principio de la finalidad de la naturaleza, que nos da la confianza que necesitamos para avanzar en la constitución del sistema de la experiencia, no anticipa ni prescribe de un modo inequívoco cómo ese sistema se va a configurar.

La afinidad entre los fenómenos se traduce en regularidades que concebimos como leyes. El distingo que acabamos de explicar entre la afinidad trascendental y la afinidad empírica de los fenómenos corresponde al distingo entre las leyes universales de la naturaleza, válidas a priori, y sus leyes particulares, empíricamente comprobadas, que Kant ha formulado varias veces a propósito de la Deducción trascendental de las categorías[624]. Las leyes particulares de la naturaleza se ajustan todas a las leyes universales o trascendentales, que expresan las condiciones de posibilidad de la combinación de los fenómenos ante una sola conciencia autoconsciente. Kant puede escribir por esto que aquéllas son »determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y conforme a cuya norma únicamente resultan posibles«[625]; que todas esas leyes particulares están subordinadas a las leyes universales[626]; que el descubrimiento y la efectividad de las leyes empíricas presupone la vigencia de esas leyes originarias, que hacen posible la experiencia[627]. Pero de ninguna manera se puede buscar en el entendimiento *el origen* de estas leyes empíricas[628], ni derivarlas integralmente de las categorías[629]. Esta doctrina, esbozada apenas en la primera *Crítica,* es ratificada y aclarada en varios pasajes de la tercera. »Bien se comprende —escribe en la introducción inédita— que la naturaleza en sus leyes puramente formales (en virtud de las cuales ella es en general un objeto de la experiencia) se rija por nuestro entendimiento; pero en lo que toca a las leyes particulares, su variedad y heterogeneidad, está libre de todas las restricciones de la potestad legislativa de nuestra facultad de conocer«[630]. Por eso, entre estas leyes particulares »que llegamos a conocer sólo por la experiencia, puede haber tal variedad y heterogeneidad, que la facultad de juzgar ha de dictarse su propio principio aun para indagar una ley en los fenómenos

[624] Véase arriba, pp. 333 sq., 384, 419 n., los textos mencionados en las próximas cinco notas. Cf. también *Proleg.*, § 36, Ak., IV, 318 sq.

[625] KrV, A 128. [626] KrV, B 165; cf. A 159/B 198. [627] KrV, A 216/B 263.

[628] KrV, A 128. [629] KrV, B 165.

[630] *Erste Einleitung,* IV (Ak., XX, 210).

y estar alerta a sus rastros, principio que esa facultad necesita como guía, siquiera para que espere alcanzar un conocimiento empírico conexo conforme a una legalidad integral de la naturaleza y establecer la unidad de la misma según leyes empíricas«[631].

Una nota de la introducción inédita explica concisa, pero admirablemente la relación entre los principios trascendentales del entendimiento que rigen la *posibilidad* de combinar todos los fenómenos en una experiencia unitaria y el principio trascendental de la facultad de juzgar que gobierna la organización efectiva de esa experiencia bajo un sistema de leyes empíricas. Parafraseo aquí este texto, combinando sus enseñanzas con las de otros pasajes ya citados[632]. Los principios del entendimiento o leyes trascendentales de la naturaleza rigen cada una de las síntesis parciales con que se va formando la experiencia; cada fenómeno, pues, cada objeto o situación objetiva que una de esas síntesis nos dé a conocer es, por esto, un ejemplo de la vigencia de esas leyes. En cada etapa de su progreso, la experiencia posee una unidad analítica, pues cada una de las experiencias que la componen, esto es, las síntesis parciales hasta allí constituidas, tiene en común con las otras el carácter señalado. Pero esta unidad analítica de la experiencia no implica ni garantiza que podamos hacer efectiva su unidad sintética, que logremos combinar de hecho todas sus determinaciones en un sistema. Esta última posibilidad depende de la afinidad empírica entre los fenómenos, de que éstos exhiban regularidades tan estables, frecuentes y nítidas que nuestra facultad de juzgar pueda descubrirlas y subordinarlas a conceptos que admitan ser ordenados en un sistema. La tarea del juicio

[631] KU, § 70 (Ak., v, 386).

[632] *Erste Einleitung*, II (Ak., xx, 203 n-204 n). Doy aquí una traducción de esta nota: »La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. No puede pues obtenerse *analíticamente* por la mera comparación de percepciones (según se cree comúnmente), pues la combinación de dos percepciones diferentes en el concepto de un objeto (para conocerlo) es una *síntesis*, la cual posibilita un *conocimiento* empírico, esto es, una experiencia, únicamente según principios de la unidad sintética de los fenómenos, esto es, principios en virtud de los cuales se los subordina a las categorías. Estos conocimientos empíricos constituyen entonces, en virtud de aquello que necesariamente tienen de común (a saber aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), una unidad analítica de toda experiencia, pero no esa unidad sintética de la experiencia como un sistema, que enlaza bajo un principio a las leyes empíricas también en lo que tienen de diverso (aspecto en que la variedad de ellas puede ir hasta lo infinito). Lo que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, eso mismo es la finalidad o adecuación de la naturaleza (también en sus leyes particulares) con respecto a nuestra facultad de juzgar... un concepto, que a diferencia de la categoría no determina objetivamente la unidad sintética, pero proporciona subjetivamente principios que sirven de guía a la investigación de la naturaleza«.

reflexivo es buscar tales conceptos, y para cumplirla postula que los podrá encontrar; que los fenómenos naturales exhibirán una conformidad con leyes empíricas que se dejen captar y coordinar. Este postulado es un principio trascendental, pues condiciona la posibilidad de la organización efectiva de la experiencia. Pero no es una ley que nuestra mente impone a las cosas, ya que, como hemos visto, no prescribe ninguna determinación precisa que éstas tengan que exhibir. Es más bien una norma que el juicio reflexivo se dicta a sí mismo para que investigue los fenómenos *como si* formasen un sistema adaptado a nuestra capacidad de conocer. El contraste arriba comentado entre principios constitutivos y regulativos de la experiencia se presenta aquí como una oposición entre principios objetivos y subjetivos: aquéllos dicen como las cosas son, éstos como se debe conducir su estudio. Los principios objetivos determinan las síntesis que forman la experiencia ya constituida, y nos dicen todo lo que se puede saber a priori de ella, en cuanto se la considera estáticamente, como cosa hecha. Los principios subjetivos, en cambio, proyectan en la idea el sistema de la experiencia por constituir. No puede ignorárselos cuando se encara a la experiencia en su verdad efectiva, como proceso que está siempre por hacer. Sólo en su doble aspecto subjetivo y objetivo, con el pasado hecho y el futuro abierto, puede la experiencia describirse como la describe Kant en la *Crítica de la razón pura:* »Este progreso en el tiempo, que lo determina todo, y no es en sí mismo determinado por nada«[633]. En el *Opus postumum* Kant ha dado formulaciones que, no obstante su imperfección gramatical, expresan con máxima vivacidad la verdadera naturaleza de la experiencia: »La experiencia no es un mero agregado arbitrario de percepciones, sino solo la *tendencia* a un sistema completo, pero jamás completado de ellas... Ella misma, que nunca puede ser más que una (pues no hay *experiencias),* es siempre sólo un saber problemático (no asertórico, ni menos apodíctico) y consiste sólo en investigar y también progresar hacia sus conceptos«[634]. »La *experiencia* como fundamento de la verdad de juicios empíricos nunca es más que la *aproximación* asintótica a la plenitud de las percepciones posibles

[633] KrV, A 210/B 255.

[634] »Erfahrung ist nicht blos ein willkürliches Aggregat der Wahrnehmungen sondern blos die *Tendenz* zu einem Vollständigen aber doch nie vollendeten System derselben,... sie selbst die immer nur Eine sein kann (denn es gibt nicht *Erfahrungen*) ist immer nur ein problematisches, (nicht ein assertorisches, noch weniger ein apodictisches) Wissen sondern besteht blos im Forschen und auch fortschreiten zu ihr begriffen« (Ak., XXI, 99 —mantengo la ortografía y puntuación del original).

que la constituyen. Nunca es certeza«[635]. La unidad sistemática de la experiencia, subjetivamente proyectada, jamás se establecerá objetivamente. Pero esta unidad o totalidad, *puramente ideal* y *no efectiva,* es lo que *efectúa* a la experiencia, la mantiene viva y creciendo como el progreso que ella esencialmente es.

[635] »Erfahrung als Beweisgrund der Warheit empirischer Urtheile *ist niemals mehr* als asymptotische *Annaherung* zur Vollständigkeit möglicher Warnehmungen welche sie ausmachen. Ist nie *Gewisheit*«. (Ak., XXI, 61 —mantengo la ortografía y puntuación del original).

Tercera parte

EL PROBLEMA DE LA COSA EN SI

»Frägt man denn also ... *erstlich*, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel*. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transzendentaler, d.i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, nothwendig etc. sei, so antworte ich: *dass diese Frage gar keine Bedeutung habe*. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Ausser diesem Felde sind sie bloss Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann«.

»Cuando se pregunta pues ... *en primer lugar*, si hay algo diferente del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión conforme a leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues el mundo es una suma de fenómenos; tiene que existir entonces algún fundamento trascendental del mismo, esto es, un fundamento pensable por el solo entendimiento puro. A la *segunda* pregunta, si este ente es una substancia, de suma realidad, necesaria, etc., contesto: *que esta pregunta no tiene ningún significado*. Pues todas las categorías con las que intento hacerme un concepto de un objeto tal tienen sólo un uso empírico, y carecen de sentido cuando no se las aplica a objetos de una experiencia posible, o sea, al mundo sensible. Fuera de este campo son meramente títulos para conceptos, que uno puede aceptar, pero con los cuales no se puede entender nada».

KrV, A 695 sq/B 723 sq.

Hemos señalado como fundamento de la filosofía crítica de Kant la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y la deducción o justificación de la validez objetiva de las categorías. Para la formulación de ambas Kant ha tenido que recurrir al distingo entre la cosa en sí y el fenómeno, entre los entes tal y como existen por sí mismos, independientemente del ejercicio de nuestra facultad de conocer, y los entes tal y como se muestran en el contexto de la experiencia construida en ese ejercicio. En efecto, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo significa que estas formas universales de todos los objetos de la experiencia no son, sin embargo, ni pueden ser formas de entes que existan por sí mismos; condicionan a todos los fenómenos, mas no a las cosas en sí. A la luz de este resultado, la deducción de las categorías sólo puede efectuarse a su vez a costa de limitar el campo de aplicación de éstas justamente a los objetos espacio-temporales, negando su validez para las cosas en sí. Hemos debido aludir, pues, en más de una ocasión a este importante distingo, aunque hasta aquí hemos evitado referirnos al grave problema que suscita.

Dicho problema salta a la vista, aun para el más desprevenido de los lectores: la filosofía crítica concluye que no podemos conocer a priori ni a posteriori nada que no se refiere a los fenómenos. ¿Con qué derecho, entonces, se hace siquiera mención de la cosa en sí? Sería quizás lícito hablar de ella si se tratase sólo de un concepto problemático, invocado con un fin didáctico, como esa idea de una intuición intelectual que Kant maneja para ayudarnos a precisar la naturaleza y las limitaciones de nuestra humana intuición sensible, aunque concede que de aquélla no podemos ni siquiera concebir la posibilidad. Pero Kant es bastante más categórico en sus afirmaciones acerca de la cosa en sí: al considerar los objetos empíricos como fenómenos —dice— concedemos *eo ipso* que hay una cosa en sí que les sirve de fundamento; la representación de estos entes, que están en la base de las apa-

riencias sensibles, no sólo es admisible, sino inevitable[1]. Kant nos exige, pues, que pensemos la cosa en sí como base o fundamento *(Grund)*, o causa *(Ursache)* de los fenómenos[2], a pesar de que la relación causal es uno de esos conceptos puros del entendimiento o categorías que »no tienen la menor aplicación a algo que se distinga enteramente del mundo sensible«[3]. Aun el intento más modesto de concebir positivamente la cosa en sí aparece como una empresa desesperada, si tenemos presente que unidad y pluralidad, realidad, sustancia y accidente, existencia e inexistencia, posible e imposible, se cuentan entre esas categorías que »aparte del uso en que posibilitan el conocimiento empírico de un objeto, *no poseen ningún significado que determine objeto alguno*«[4]. Kant mismo se encarga de recordárnoslo, y justamente a propósito de nuestro tema. A veces el efecto es patético, como en el pasaje que elegimos como epígrafe de esta Tercera Parte: tiene que haber un fundamento de los fenómenos, pensable *(denkbar)* por el solo entendimiento puro; sin embargo, la pregunta por las determinaciones con que el entendimiento ha de pensarlo *carece totalmente de significado*[5]. Otras veces, el contraste casi resulta cómico: para limitar a la sensibilidad, previniéndole que no pretenda alcanzar las cosas en sí, »el entendimiento . . . piensa un objeto en sí, pero sólo como objeto trascendental, que es la causa del fenómeno (y, por lo tanto, no es fenómeno él mismo), y no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles, en las cuales determinan un objeto) «[6]. ¿No es singular que Kant cierre la enumeración con un *etc.* cuando llega al punto en que el orden habitual de las categorías requería que escribiera »*ni como causa*«? De haberlo escrito, la contradicción habría sido flagrante, entre la determinación elegida dos líneas antes para presentar de una manera asible la función atribuida a la cosa en sí y las prohibiciones que resultan de la limitación crítica en el uso de las categorías[7].

[1] *Proleg.*, § 32 (Ak., IV, 315).

[2] La cosa en sí *fundamento (Grund)* del fenómeno: KrV, A 277/B 333, A 358, A 379 sq., A 538/B 566, A 613/B 641. La cosa en sí *causa (Ursache)* del fenómeno: KrV, A 288/B 344, A 372, A 393, A 496/B 524. Que Kant usa estos dos vocablos como sinónimos puede verse en KrV, A 494/B 522. Recuérdese además que Kant llama al principio de causalidad, »der Satz vom zureichenden Grunde« (KrV, A 200 sq./B 246; A 217/B 264; A 783/B 812).

[3] KrV, A 679/B 707. [4] KrV, A 677/B 705.

[5] KrV, A 696/B 724. Véase arriba, p. 487. [6] KrV, A 288/B 344.

[7] Adickes sostiene que en este pasaje el vocablo *causa* designa la categoría *pura*, separada de las condiciones sensibles de su aplicación, los términos *magnitud, realidad, sustancia*, en cambio, nombran las respectivas categorías *esquematizadas*, esto es, referidas a dichas condiciones (Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlín 1924, p. 145). Pero la última frase (entre paréntesis) del texto citado dice

Especial resistencia debía suscitar la tesis, sugerida abiertamente por Kant en numerosos pasajes, según la cual la cosa en sí afecta la mente, determinando en ella la modificación que se manifiesta como la materia de los fenómenos[8]. Sostener tal cosa supone saber mucho más de la cosa en sí de lo que la *Crítica* misma nos permite. F. H. Jacobi escribe a este respecto su conocido epigrama: »Sin la presuposición de la cosa en sí no puedo entrar en el sistema [de Kant], mas con esa presuposición no puedo permanecer dentro de él«[9]. Salomon Maimon, el agudo crítico y lector de Kant, propugna desde 1790 una filosofía trascendental sin cosa en sí. Esta expresión designa para él sólo la *idea* de un conocimiento integral de los fenómenos[10]. En todo caso, es innecesario atribuir a una acción causal de las cosas en sí el origen

justamente que las categorías sólo esquematizadas pueden determinar un objeto, o sea (como se había dicho fuera del paréntesis), emplearse para pensarlo. Y este aserto se aplica naturalmente también a la categoría de causalidad.

[8] »Tenemos que habérnoslas sólo con fenómenos; cómo sean las cosas en sí (hecha abstracción de *las representaciones con que ellas nos afectan*) es algo que cae enteramente fuera de la esfera de nuestro conocimiento« (KrV, A 190/B 235; yo subrayo). »La facultad de intuición sensible es propiamente sólo una receptividad, para ser afectado de cierta manera con representaciones... La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida y no podemos intuirla como objeto« (KrV, A 494/B 522; cf. A 358, A 387). »Nos son dadas cosas como objetos de nuestros sentidos, que se encuentran fuera de nosotros; pero no sabemos nada acerca de lo que puedan ser en sí mismas, sino conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que efectúan *(wirken)* en nosotros, al afectar nuestros sentidos«. (*Proleg.*, § 13, Nota II, Ak., IV, 289; cf. Ak., IV, 290, 318, 314). »En cuanto se ha hecho este distingo... se sigue de suyo que uno tiene que admitir y suponer tras los fenómenos *(hinter den Erscheinungen)* algo más que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, como nunca podemos conocerlas excepto del modo como nos afectan, debemos conceder que no podemos acercarnos más a ellas y jamás podremos saber cómo son en sí«. (GMdS, Ak., IV, 451). En *Contra Eberhard* dice Kant que si la intuición no es intelectual, entendemos por tal »sólo el modo cómo somos afectados por un objeto en sí mismo enteramente desconocido para nosotros«. (Ak., VIII, 219). El Pastor Schultz, de quien Kant declaró públicamente que entendía los puntos capitales de su filosofía como él mismo quería que se los entendiera (Ak., XII, 367), da las siguientes definiciones en su *Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft*, Königberg, 1789-1792, Parte II, p. 279: »El objeto de una intuición empírica, considerado como ésta lo representa, se llama el objeto empírico, un fenómeno *(Erscheinung)*, un Phaenomenon *(sic)*. Por otra parte, en cuanto se lo considera como aquello que, fuera de nuestra sensibilidad e independientemente de ella, contiene el fundamento del afectar, y de esta suerte está en la base de la posibilidad de ser representado por una intuición empírica y convertirse en fenómeno, se llama el objeto trascendental o cosa en sí«. (citado por H. Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln 1953, p. 22).

[9] F. H. Jacobi, *Werke*, hrg. von G. Fleischer (Leipzig 1812-25), II, 304. Citado por Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, p. 170.

[10] S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch* (1791), pp. 176 sq.: »Para mí... el conocimiento de las cosas en sí no es otra cosa que el conocimiento cabal de los fenómenos«. Citado por R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1961, I, 334.

de las representaciones sensibles. »Que nuestra facultad de conocer es *afectada* significa que alcanza conocimientos que no son determinados por ella con sus *leyes* a priori. Las *cosas en sí* no entran aquí en juego para nada«[11]. Poco más tarde, Jacob Sigismund Beck, discípulo entusiasta y expositor autorizado de Kant, presenta ideas semejantes como »el único punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica«[12]. El fundamento de la afección no puede atribuirse a otra cosa que el objeto fenoménico, construido por el entendimiento justamente como término de referencia de las apariencias sensibles; los pasajes en que Kant parece decir que la afección es provocada por las cosas en sí deben entenderse como concesiones al lector que aun no se ha liberado de sus hábitos intelectuales precríticos[13]. La eliminación de la inconocible y aun inconcebible cosa en sí se impone, como es sabido, en los grandes sistemas postkantianos de Fichte, Schelling y Hegel. Todavía el primero pretende ser más fiel al maestro que aquellos intérpretes que han echado a correr la especie de que la cosa en sí es la causa de las sensaciones[14]. Schelling y Hegel, en cambio, ven en la

[11] S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik* (1794), p. 377. Citado por R. Kroner, *loc. cit.*, I, 337 n. Sobre Maimon véase la exposición de Kroner, en la obra citada, I, 326-361; asimismo, el libro de M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Paris 1929. La obra reciente de N. Rotenstreich, *Experience and its Systematization. Studies in Kant*, La Haya 1965, concede especial atención a Maimon como continuador de Kant (cf. especialmente pp. 14 sqq., 101 sqq., 162).

[12] J. S. Beck, *Einzig-moglicher Standpunct aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss*, Riga 1796. Tomo tercero del *Erlautender Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant — auf Anrathen desselben*. Kant invitó a Beck a preparar esta exposición de su doctrina para el editor Harknoch, en carta del 27 de septiembre de 1791 (Ak., XI, 289 sqq.). El 6 de octubre, Beck, que a la sazón tenía sólo treinta años, le agradece esta prueba de confianza, somete de antemano lo que escriba al imprimatur de Kant y le declara que está convencido de la verdad de la *Crítica de la razón pura* como de un teorema matemático y que la *Crítica de la razón práctica* es su Biblia (Ak., XI, 293, 294). Kant y Beck han cambiado numerosas cartas en relación con este proyecto, algunas de las cuales contienen explicaciones valiosísimas de aquél. Pero la publicación del tercer tomo del libro de Beck, el arriba citado *Standpunkt*, dio lugar a que el Pastor Schultz acusara a su autor ante Kant de querer derribar la filosofía crítica, con el pretexto de explicarla. Kant comunicó esto a Beck, en una carta perdida, a la que Beck responde con una larga explicación el 20 de junio de 1797 y con otra misiva más breve, el 24 del mismo mes (Ak., XII, 162-171, 173-176). En esta última insiste en que no debe confundirse su »punto de vista« con el de Fichte. Kant, no obstante, parece haber continuado reprobándolos a ambos (cf. Ak., XII, 371, línea 9).

[13] Beck, *Einzig-möglicher Standpunct*, pp. 367, 369. Damos un resumen de las ideas principales de Beck en el Apéndice XI, p. 571.

[14] Cf. J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1797), *Werke*, hrg. von I. H. Fichte, I, 486: »Mientras Kant mismo no declare expresa y textualmente que *deriva la sensación de una impresión* de la cosa en sí; o, para servirme de su terminología, *que la sensación se explica en su filosofía por un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros;* mientras esto no suceda, digo, no

doctrina de la cosa en sí uno de los grandes errores que hacen necesario superar la filosofía de Kant[15].

Cuando en el último tercio del siglo XIX renace el interés histórico y sistemático por el criticismo kantiano, la cuestión de la cosa en sí divide nuevamente a los intérpretes. Se trata de afiliar a Kant con el idealismo, que entiende la estructura y el desarrollo de la vida del conocimiento sin apelar a otra cosa que sus elementos inmanentes, o con el realismo, que funda la posibilidad y el sentido de esa vida en la existencia de una realidad independiente de ella. Los neokantianos de la escuela de Marburgo —Cohen, Natorp, Cassirer— se destacan entre los defensores de la interpretación idealista, que procuran reducir la noción de la cosa en sí a un puro concepto metodológico, una función mental necesaria para la organización del conocimiento, pero exenta de todo significado que lo trascienda[16]. Para Alois Riehl, en cambio, »sólo bajo el supuesto de una existencia de las cosas en sí, independiente de todo intuir y pensar subjetivos . . . , hay propiamente un problema del conocimiento«[17]. La interpretación idealista, sin duda, hace violencia a los textos, y se apoya sobre todo en argumentos sistemáticos: según ella, la posición realista es dogmática y contradice el espíritu y las conclusiones de la *Crítica*. Pero también el realismo recurre a la argumentación sistemática: la afección por la cosa en sí —dicen unos— es un postulado sin el cual no puede edificarse la teoría kantiana del conocimiento; la existencia trascendente de la cosa en sí —sostienen otros— es la única explicación y garantía de la concordancia entre las experiencias de los diversos sujetos. Esta corriente interpretativa descansa, empero, sobre todo en los textos; después del

creeré lo que esos intérpretes dicen acerca de Kant. Si hace esta declaración, empero, consideraré a la *Crítica de la razón pura* antes como la obra del más extraño azar, que como el producto de una cabeza«.

[15] Véase, por ejemplo, F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke*, hrg. von M. Schröter, V, 152-155; G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrg. von H. Glockner, IV, 27, 30, 42, 63, 137, 609 sq; V, 24, 27, 268; VII, 98; VIII, 81, 124, 133, 290, 300, 311; XIX, 560, 572, 578, 581, 582, 600, 604, 606, 611.

[16] Así, Ernst Cassirer, en *El problema del conocimiento* (México 1956), II, 693-711, muestra cómo el sentido del concepto de la cosa en sí se transforma en correspondencia con las funciones mentales estudiadas en las distintas partes de la *Crítica:* en la Estética, es el correlato del carácter pasivo de la intuición sensible (cf. KrV, A 494/B 522); en la Analítica, es el concepto de un objeto en general, o sea, el correlato abstracto de la función objetivadora del entendimiento puro (Cassirer remite a KrV, A 104 sq., A 250 sq.); en la Dialéctica, es »el esquema de aquel principio regulativo, por medio del cual la razón, en lo que de ella depende, extiende su unidad sistemática sobre toda la experiencia« (KrV, A 682/B 710; cf. A 679/B 707 y *Proleg.*, § 44). Notenstreich, en *Experience and its systematization*, La Haya 1965, pp. 158-162, resume este pasaje de Cassirer, destacándolo como un ejemplo significativo de la interpretación de Kant por la escuela de Marburgo.

[17] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig 1908, I, 371 sq.

despliegue y análisis de ellos en la monografía de Adickes sobre este tema[18] no puede negarse que Kant sostuvo de manera categórica en sus escritos críticos la existencia de una cosa en sí independiente de todas sus manifestaciones empíricas[19].

A la filosofía le interesa menos fijar inequívocamente las tesis o dogmas de Kant sobre esta (u otra) materia, que verlas surgir y operar, con todas las ambigüedades que el contexto mismo suscite, en el curso del pensamiento que las genera y les da un sentido. En las páginas que siguen intentaremos, hasta donde nos sea posible, recuperar su movimiento. Pero antes, como orientación previa, creo que será útil deslindar las diversas posiciones que cabe adoptar con respecto a la cosa en sí.

[18] Erich Adickes, *Kant und das Ding an Sich*, Berlin 1924.

[19] La interpretación idealista puede siempre sostener que ésta es sólo una opinión privada de Kant, filosóficamente injustificable, y mostrar cómo Kant en su obra póstuma evoluciona hacia la eliminación de la cosa en sí. Así H. J. de Vleeschauwer, en *La déduction transcendentale*, vol. III, dice no poner en duda »que Kant conservó intactas sus opiniones privadas relativas a la existencia de lo trascendente de todo orden«, pero se propone demostrar que »el papel de este trascendente en el condicionamiento trascendental del conocer se debilita cada vez más y se desvanece por así decir en el *Opus postumum*« (III, 600 sq.). A propósito de esta obra, de Vleeschauwer escribe: »Quelque fussent les convictions privées de Kant..., le *Ding an sich* n'apparaît dans notre manuscrit que comme une position du sujet. Le *Ding an sich* posé dans l'épistémologie de l'*Opus postumum* est l'objet transcendental. Lui seul est nécessaire comme le x ou le terme idéal de référence vers lequel refluent toutes les notes déterminables de l'objectivité, terme assimilable au sujet constitutif même, ou à la loi interne à laquelle est soumis son développement ultérieur« (III, 645). El estudio posterior del *Opus postumum* ha confirmado esta interpretación de Vleeschauwer, publicada cuando el manuscrito acababa de imprimirse íntegro por primera vez. Cito un pasaje de G. Lehmann, una de las mayores autoridades en la materia: »Cuando a la pregunta por la diferencia entre un objeto en la apariencia (*in der Erscheinung*), 'en contraste con el mismo objeto considerado como *cosa en sí*', Kant responde que esta diferencia no reside en los objetos, sino 'meramente en la diversidad de la relación cómo el sujeto que aprehende el objeto sensible es afectado para que efectúe la representación en él' (O.P., XXI, 43), es imposible interpretar que el sujeto es afectado por la cosa en sí, vale decir, no se puede hacer de una cosa en sí real, presente en alguna parte, el origen de la afección. Más bien, como Kant dice claramente que el 'objeto en sí' es 'un mero ente de razón *en cuya representación el sujeto se pone a sí mismo*' (XXII, 36, Lehmann subraya), o —más claramente, XXII, 27 — que la cosa en sí es la mera representación *de la propia actividad* (esto es, de la actividad del sujeto que se afecta a sí mismo), sólo cabe interpretar así: la representación de una 'actividad', de un 'actuar' de las cosas en sí, puesta en la base de la afección externa, denota en verdad la actividad del sujeto que se afecta a sí mismo, puesta como actividad de un ente de razón inexistente correspondiente a los objetos existentes de la intuición. Con ello la afección empírica deja de ser la expresión de una espontaneidad *independiente* del sujeto, y la afección por las fuerzas motrices [de que habla el O.P.] no es más que otra manera de designar los actos que el sujeto ejerce sobre sí mismo«. (G. Lehmann, »Erscheinungstufung und Realitätsproblem in Kants Opus Postumum«, KS, XLV, p. 152).

Como hemos dicho, para Kant la sensación es reveladora de existencia. La conciencia percipiente lleva en sí la garantía de que algo existe absolutamente. De otro modo, por lo demás, no tendría sentido el empleo del vocablo *existir;* la existencia ilusoria o fantasmal sólo puede concebirse por contraste con una existencia efectiva manifiesta. Pero esto que existe y se revela en la conciencia sensible bien podría consistir exclusivamente en el proceso de revelarse; entonces toda su realidad no sería otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones fenoménicas actuales y posibles, su ser equivaldría a su aparecer. Kant reserva expresamente la posibilidad de esta alternativa cuando escribe que no se sabe si la cosa en sí, fundamento del fenómeno »se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si se eliminaría al suprimirse la sensibilidad, o si, eliminada ésta, subsistiría aún«[20]. Pero insiste reiteradamente en que no podemos aseverar que ello sea de veras así; y el sentido de la misma noción de cosa en sí reside según él en que limita las pretensiones de la sensibilidad a tener acceso a todo lo que existe[21]. El ser revelado en la sensación no se agota necesariamente en su aparecer; puede ser hasta una excepción entre otras formas de ser que ni siquiera se manifiestan en la experiencia. La interpretación realista de Kant consiste esencialmente en sostener que la existencia revelada en la sensación no se reduce enteramente a lo exhibido o exhibible en el fenómeno, que la cosa en sí que está en su base lo trasciende de manera irreductible. Kant, como acabamos de ver, se expresa con bastante cautela sobre esta cuestión. »Nuestra conciencia de toda existencia —escribe en otro lugar— (ya sea conciencia inmediata, por percepción, o basada en inferencias que enlazan algo con la percepción) pertenece enteramente a la unidad de la experiencia; una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada«[22]. Pero no faltan los pasajes, como el epígrafe al que ya nos hemos referido, en que toda prudencia se deja a un lado: »Cuando se pregunta... si existe algo distinto del mundo, que contenga el fundamento de su orden y conexión con arreglo a leyes universales, la respuesta es: *sin duda*«[23]. Procuraremos mostrar luego qué razones motivan y hasta cierto punto justifican esta persistente ambigüedad.

Pero la interpretación realista no puede darse por satisfecha con la aceptación de la posibilidad, ni siquiera con la afirmación de la existencia efectiva de un fundamento trascendente de los fenómenos.

[20] KrV, A 288/B 344 sq. Esta alternativa no debe confundirse con la tesis de que los fenómenos son cosas en sí, o sea, entes con las características que atribuye a la cosa la ontología tradicional. Esta tesis queda destruida, como sabemos, por la doctrina del espacio y el tiempo y las antinomias.

[21] Cf. KrV, A 254/B 310; A 256/B 312; A 288/B 344.

[22] KrV, A 601/B 629. [23] KrV, A 695 sq./B 723 sq.

Para distinguirse en forma prácticamente significativa del idealismo tiene que avanzar aún más en la determinación de la cosa en sí, con prescindencia de las restricciones impuestas por la filosofía crítica. El realismo debe postular que el fundamento suprasensible de los fenómenos del sentido interno es otro que el fundamento de los fenómenos del sentido externo, que la cosa en sí que se hace presente en mis deseos y temores no es la misma que se manifiesta en el fulgor de las estrellas. También sobre este punto Kant se expresa con cautela: »Aunque la extensión, la impenetrabilidad, la cohesión y el movimiento, en una palabra, todo lo que pueden proporcionarnos los sentidos externos, no sean pensamientos, sentimiento, inclinación ni decisión, bien podría ese algo que está en la base de los fenómenos externos y afecta nuestro sentido de tal modo que éste recibe las representaciones de espacio, materia, figura, etc., ese algo, digo, considerado como noumenon (mejor dicho: como objeto trascendental), podría ser a la vez el sujeto de los pensamientos«[24]. Pero no falta un pasaje en que dice todo lo contrario: »El alma y el sustrato totalmente desconocido para nosotros de los *fenómenos* que llamamos cuerpos son entes enteramente distintos *(sind zwar ganz verschiedene Wesen)*«[25]. Es claro que sólo esta última posición satisface la exigencia realista de que el objeto del conocimiento trascienda efectivamente al sujeto.

La inclinación natural del realismo lleva aún más lejos en la determinación ilegítima de la cosa en sí. No le basta separar los sustratos suprasensibles de los fenómenos físicos y psíquicos; sino que aspiraría a recuperar un ente separado en el mundo de las cosas en sí correspondiente a cada objeto discernible en el mundo fenoménico. Esta es justamente, como sabemos, la única pretensión que el filósofo crítico puede y debe rechazar sin titubeos: no sabe nada las cosas en sí, *excepto que no hay una para cada objeto fenoménico.* Los cuerpos sensibles son infinitamente divisibles y se extienden indefinidamente por

[24] KrV, A 358. La última frase —»könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein«— es tan inequívoca en el original como en nuestra traducción. Benno Erdmann, el distinguido intérprete realista que tuvo a su cuidado la edición de la *Crítica* por cuenta de la Academia de Berlín, procura restarle algo de su nitidez, señalando que Kant escribe »das Subjekt *der* Gedanken« (»el sujeto *de los* pensamientos«), según un modo suyo característico de emplear el genitivo, y que, conforme el uso actual, habría querido decir »das Subjekt *von* Gedanken« (»el sujeto *de* pensamientos«). Véase Ak., IV, 591. En rigor, para que el texto no diga lo que dice, habría que arreglarlo más, y leer »*ein* Subjekt von Gedanken« (»*un* sujeto de pensamientos«), en lugar de »*das* Subjekt der Gedanken« (»*el* sujeto de los pensamientos«). Por otra parte, no es éste el único texto donde Kant propone como posible esta idea que inquieta a Erdmann; vease KU, § 26, Ak., V, 255, línea 35; § 57, Ak., V, 340, línea 4; § 57, Anm. II, Ak., V, 345, línea 11; cf. asimismo KrV, 379 sq.

[25] *Contra Eberhard,* Ak., VIII, 249.

el espacio; si a cada uno de ellos correspondiese una cosa en sí, recaeríamos sin escapatoria posible en las antinomias. Pero esta posición ingenua puede reemplazarse por otra más refinada: aunque no haya una correspondencia biunívoca entre las cosas en sí y los objetos que discernimos en el espacio y en el tiempo, puede pensarse que cada uno de los caracteres que individualizan a éstos tienen su razón de ser en las cosas en sí. Riehl atribuye esta posición al propio Kant: »Para cada determinación espacial dada, tiene que haber pues, según enseña Kant expresamente, 'también un fundamento en el objeto, que en sí mismo es desconocido'«[26]. Si Kant ha querido decir en este pasaje lo que Riehl le atribuye, ha derogado aquí toda su enseñanza acerca de la limitación de nuestro conocimiento, y además, lo que es peor, ha contradicho lo que el mismo texto dice. Pues la frase citada reitera que el objeto *es desconocido en sí mismo;* pero si cada determinación fenoménica dada tiene, como tal, su fundamento en él, el conocimiento de esas determinaciones me proporcionará información sobre el objeto en sí: a las determinaciones del fenómeno y sus relaciones mutuas (que también son determinaciones del fenómeno) corresponderá un sistema de determinaciones de la cosa en sí; si la correspondencia es precisa, como Riehl pretende, el conocimiento de aquéllas constituirá un saber satisfactorio sobre ésta, tan adecuado a lo menos como la ciencia a que aspira el realista precrítico que toma los fenómenos por cosas en sí.

2

El distingo entre las cosas tal como son en sí mismas y el modo cómo se nos aparecen en la experiencia se impone con toda naturalidad en cuanto se hace el descubrimiento de que las apariencias sensibles no son independientes de las circunstancias en que tiene lugar el proceso de observarlas. El borracho ve dos faroles donde »en sí« no hay más que uno. Para el observador que contempla la lluvia de espaldas al sol las gotas de agua que cruzan una cierta franja semicircular adoptan

[26] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* Leipzig 1908, I, 470. El pasaje que Riehl cita está tomado de MANW, Ak., IV, 507, línea 8. Restituido a su contexto, no me parece que diga lo que Riehl pretende. Se trata del problema de la divisibilidad infinita de la materia. Kant escribe: »De aquello que existe efectivamente sólo en virtud de que está dado en la representación, no está dado *más* de lo que se encuentra en la representación, esto es, hasta donde llega el progreso de las representaciones. Así pues, de los fenómenos, cuya división va hasta el infinito, sólo cabe decir que las partes del fenómeno son tantas cuántas podemos señalar, esto es, sólo hasta donde alcancemos a dividir. La división va sin duda al infinito, pero nunca está dada como infinita; en consecuencia no se desprende de ello que lo divisible contenga *en sí mismo* y fuera de nuestra representación un conjunto

el aspecto de un arco iris, aun cuando esas gotas »en sí« son iguales a cualesquiera otras —a las que vienen más arriba y aún no aparecen coloreadas, a las que caen un poco más adelante y que exhibirían, inmediatamente ese aspecto si el observador retrocediera—, y son, por cierto, idénticas a sí mismas, que no lucen así para quien las mira desde otro ángulo, que no lucirán así, cuando, una fracción de segundo más tarde, ya hayan traspuesto esa franja. El arco iris, como las imágenes en los espejos, y otros fenómenos ópticos menos usuales, llamaron mucho la atención a los hombres del siglo XVII, y en la literatura filosófica de ese entonces entró en circulación la frase *cosas en sí*[27]. La física de la época acepta generalmente que los cuerpos que nos rodean poseen en sí mismos solamente propiedades mecánicas —tamaño, figura, impenetrabilidad—; las demás cualidades que observamos en ellos —color, sonido, olor, sabor, calor o frío— surgirían en nuestra conciencia a raíz de la acción de esos cuerpos sobre el estado (mecánico) de nuestro sistema nervioso. Sólo las cualidades de la primera clase, cualidades primarias u objetivas, pertenecen a las cosas en sí; las otras, cualidades secundarias, subjetivas, pertenecen a sus apariencias, que carecen de realidad sustantiva y existen únicamente en el limbo de la conciencia individual.

La doctrina kantiana de las formas de la sensibilidad, expuesta en la disertación de 1770, radicalizó el distingo entre las cosas en sí y sus apariencias sensibles, con lo cual, tal vez sin quererlo, alteró profundamente su sentido. Según esa doctrina, espacio y tiempo son condiciones universales propias de nuestra sensibilidad, esto es, de la receptividad gracias a la cual conocemos las cosas en virtud de que éstas nos afectan. La espacio-temporalidad en los objetos de nuestro conocimiento sensible es pues un carácter que revisten en el contexto de nuestra experiencia, por obra de la ley peculiar que coordina las modificaciones de nuestra sensibilidad, como presentaciones de cosas. Tal como son en sí mismos, esos objetos no son espaciales ni temporales, ni son accesibles a nuestro conocimiento empírico. La disertación de 1770 mantiene abierta, sin embargo, la posibilidad de que conozcamos las cosas, en su existencia independiente, por una vía distinta de la sensibilidad que ellas afectan; y hasta podría parecer que el propósito capital de este escrito es preparar una purificación de esta segunda vía de acceso a los objetos del conocimiento, que la libere de la contaminación de representaciones sensibles y cimiente así un saber definitivo e infalible sobre las cosas en sí. Este saber, que habría que fundar, enteramente al margen de la sensibilidad, mediante el »uso real« de nuestro entendimiento, tiene que ser un saber a priori, independiente de las informaciones que la experiencia nos procura en virtud de que las cosas nos afectan. Como se puede ver, la disertación de 1770 sugiere con toda claridad el esquema gnoseológico que los intérpretes realistas atribuyen a la *Crítica:* el sujeto y el objeto del conocimiento existen cada cual por sí mismo; el sujeto en sí conoce empíricamente la apariencia sensible, espacio-temporal, del objeto en sí, en virtud de que éste actúa sobre él y lo modifica; espacio y tiempo son las formas universales, propias de la receptividad del sujeto, en que se coordinan sus modificaciones. Pero la disertación no excluye, sino más bien fomenta, un conocimiento intelectual a priori del sujeto y el objeto en sí y de la afección del uno por el otro. Sin este conocimiento, como es obvio, no sabríamos fundamentar nuestro esquema de las relaciones entre sujeto y objeto y éste no pasaría de ser una fantasía arbitraria[28]. La primera preocupación de Kant desde 1770 fue, como sabemos, examinar y justificar la posibilidad del conocimiento intelectual a priori. Pues no parece fácil entender cómo nuestros conceptos puros, surgidos independientemente de todo contacto con las cosas, pueden procurarnos un conocimiento adecuado de éstas. Kant plantea el problema en su carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772. La respuesta está contenida en la deducción trascendental de las categorías, el meollo de la *Crítica de la razón pura* y el principal sostén de la filosofía crítica.

La deducción de las categorías descansa, como se recordará, en una reforma de la noción de objeto. La validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, esto es, su aplicabilidad al objeto del conocimiento, sólo puede legitimarse, si el objeto es una *construcción* de

infinito de partes, sólo porque su división va al infinito. Pues no es la cosa, sino sólo esta representación de la misma, cuya división —aunque puede ciertamente proseguirse hasta el infinito, y *hay también en el objeto (que en sí mismo es desconocido) un fundamento para ello*— sin embargo nunca puede completarse y por lo tanto no puede nunca darse entera, y así tampoco demuestra que haya un conjunto infinito actualmente existente en el objeto (lo que sería una contradicción patente)«. (Ak., IV, 506 sq.; yo subrayo el texto citado por Riehl). No creo que sea lo mismo decir que la divisibilidad infinita del objeto tiene un fundamento en la cosa en sí, que sostener, como Riehl dice que Kant sostiene, que *cada* determinación espacial dada (por ejemplo, en virtud de la división) tiene su fundamento en ella.

[27] Hoffmeister, en su *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Hamburg 1955, p. 169, dice que Malebranche habló de *choses en elles-mêmes,* Locke de *things in themselves,* Bayle de *objects en eux-mêmes;* Lambert, en su obra *Neues Organon* (1764), *Phänomenologie,* I, § 20, Nº 52, distingue la cosa »como es en sí«, de »como la sentimos, representamos«.

[28] Lo mismo puede decirse de otra manera: si nuestro esquema gnoseológico no es una fantasía arbitraria, si es, por ejemplo, una presuposición indispensable de todo examen filosófico del problema del conocimiento, hay un conocimiento válido de las cosas en sí (representado por nuestro mismo esquema) y por consiguiente la limitación crítica de nuestro saber no es efectiva. Tal vez es ésta la conclusión a que quieren llegar los intérpretes realistas de la *Crítica.*

nuestra espontaneidad intelectual con arreglo a esos conceptos puros no una cosa preexistente de que la mente tiene noticia. Lo *recibido* —esto es, pasivamente acogido— por nuestra sensibilidad es sólo el material para construir el objeto; y este mismo material, esta multiplicidad de datos sensoriales, sólo se hace consciente como tal inserto en el proceso constructivo que lo transmuta en presentaciones de objetos. Esta es la *revolución copernicana* efectuada por Kant en la metafísica, sin la cual el conocimiento a priori de las cosas existentes no tiene explicación ni justificación posible. Todo el »problema de la cosa en sí« puede en rigor reducirse a la pregunta: ¿Qué significado y valor posee este concepto, así como el distingo entre cosa en sí y fenómeno, después de la reforma crítica de la noción de objeto? Esta manera de encarar el asunto, se dirá, prejuzga la solución en pro del idealismo. Pero la interpretación realista esgrime en vano los textos que dan fe de las creencias de Kant, si no es capaz de encarar la situación intelectual en que nos han colocado sus pensamientos.

»El objeto —define Kant— es aquello en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada«[29]. Se lo conoce empíricamente al referir a él los datos sensibles; el concepto que preside su unificación y que permite reconocerlos como aspectos de ese objeto, nos proporciona una regla para aprehenderlos y reproducirlos como presentaciones del mismo. Pero el objeto así conocido, el objeto empírico, no es una unidad preexistente, presentada aparte de los datos sensibles, que compararemos con éstos para cerciorarnos si efectivamente corresponden a ella o no. Sólo los datos nos dan el objeto; pero tampoco ellos nos lo dan de suyo; lo dan, lo hacen presente sólo en la síntesis que los refiere a él, que al enlazarlos bajo su concepto, lo construye. El objeto empírico es objeto fenoménico; conocerlo es constituirlo, sintetizarlo. La síntesis opera regida por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Por esto, Kant las llama »conceptos fundamentales para pensarles en general objetos a los fenómenos«[30], y, por lo mismo, »representaciones de las cosas en general«[31]. En efecto, sólo gracias a ellas es posible reconocer las apariencias sensibles como presentaciones de objetos. Ellas son, de este modo, la fuente de nuestro conocimiento a priori de las cosas. La validez de tal conocimiento descansa en la función que las categorías desempeñan en la constitución de las cosas mismas, como tales. Esta misma justificación señala los límites de esa validez; no puede extenderse sino a las cosas constituidas conforme a las categorías, los objetos del conocimiento empírico, los objetos fenoménicos. Sin embargo, nada se opone a que pensemos con las categorías la pura

[29] KrV, B 137.

[30] »Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken« —KrV, A 111.

[31] KrV, A 245.

noción de un objeto en general. Este objeto en general u *objeto trascendental*[32] —como Kant también lo llama— no es, tomado por sí mismo, más que una incógnita, una X; separado de lo múltiple de las apariencias sensibles, que es lo único que nos permite determinarlo, »no es nada para nosotros«[33]. Combinado con ellas, o mejor dicho, combinándolas, es, en cambio, aquello que les proporciona una referencia a un objeto, y las transmuta así en ingredientes del conocimiento. Como dice Kant, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y, concierne, por lo tanto, solamente aquella unidad que tiene que encontrarse en lo múltiple de una representación cognitiva, en cuanto está referido a un objeto[34]. Kant resume estos resultados en el siguiente pasaje de la edición de 1781: »Este objeto trascendental no se deja separar de los datos sensibles, pues entonces no resta nada mediante lo cual pensarlo. No es pues en sí mismo un objeto del conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que puede determinarse con lo múltiple de ellos. Por esta misma razón las categorías no representan un objeto particular, dado exclusivamente al entendimiento, sino sirven únicamente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) con aquello que es dado en la sensibilidad, para así conocer empíricamente fenómenos bajo conceptos de objetos«[35].

El concepto del objeto trascendental presenta una grave ambigüedad, lo cual explica tal vez que en la segunda edición de la *Crítica* Kant haya suprimido los pasajes más importantes donde se hablaba de él[36]. Sin embargo, si, como creo, la ambigüedad pertenece a la cosa

[32] »El objeto trascendental (el concepto del algo en general)« —KrV, A 251; »el objeto trascendental, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general« —A 253; cf. KrV, A 104 y 109, A 250, A 698/B 726. En KrV, A 253, dice Kant de él, que no puede pensarlo con ninguna categoría; pero en A 111 había dicho que éstas no son sino »conceptos fundamentales para pensarle objetos en general a los fenómenos« (Cf. arriba, nota 30; asimismo A 245, B 307).

[33] KrV, A 105. [34] KrV, A 109.

[35] KrV, A 250 sq. Cf. R. 5643: »Las categorías son, pues, conceptos para la determinación de los objetos de nuestro conocimiento en general, en tanto que ha sido dada la intuición correspondiente. O sea, principios para hacer de la apariencia una experiencia... Pues conocemos un objeto solamente como algo en general, relativamente a lo cual las intuiciones dadas son sólo predicados. Cómo puedan ellas ser los predicados de una tercera cosa, no es algo que podamos saber comparándolas con ésta, sino por el modo cómo la conciencia de lo múltiple en general pueda considerarse como enlazado necesariamente en una conciencia. En la representación de un objeto se unifica lo múltiple. Todas las intuiciones son sólo representaciones; el objeto al que son referidas se encuentra en el entendimiento (*das Object... liegt im Verstande*)«. (Ak., XVIII, 283).

[36] En la segunda edición se elimina el pasaje de la deducción trascendental, A 104-110, y un largo trozo del capítulo sobre el distingo entre noumenos y fenómenos, A 248-253. Ello no significa, por cierto, que en esta edición no se vuelva a

misma, no se logra eliminarla porque se llama a ésta de otro modo. El concepto del objeto trascendental es una representación funcional que juega, como hemos visto, un papel importantísimo en la constitución de los únicos objetos, propiamente tales, que podamos conocer. Es la representación abstracta de un objeto indeterminado. Esta representación no puede provenir, como se dijo, de los datos de los sentidos, pues éstos sólo nos hacen presente algo que reconocemos como un objeto, en virtud de que se los combina en una síntesis regulada por la representación del objeto trascendental. Esta es, por lo tanto, una representación pura o a priori. Como tal, podemos contrastarla con la representación empírica del objeto fenoménico, determinada por los datos sensoriales y condicionada por las formas de la sensibilidad. Podemos pensar que con esa representación pura concebimos un existente no sometido a estas condiciones ni determinable por esos datos; un existente que no podemos conocer, pero que está en la base del objeto fenoménico que conocemos. El objeto trascendental denota entonces no ya la función mental que preside la unificación de lo múltiple intuido (el »correlato de la unidad de la apercepción«[37]), sino la existencia trascendente que, aunque revela su presencia en la sensación, se sustrae como tal a la síntesis espacio-temporal-categorial que construye con la sensación al objeto fenoménico. *Objeto trascendental* viene a ser otro nombre para la cosa en sí; y en esta acepción justamente encontramos empleada la palabra en más de un pasaje de la *Crítica*[38]. Un uso que desconcierta, habida cuenta de la diferencia y hasta oposición entre esta acepción y la otra y, sin embargo, natural y casi inevitable, pues sólo el concepto abstracto de un objeto en general, no determinado por los datos sensibles, puede servirnos para pensar la cosa en sí, no determinable por tales datos. En rigor, tampoco nos sirve propiamente para ello, pues el puro concepto del objeto trascendental es un concepto trunco o como dice Kant »vacío«, que reclama completarse con los datos de la intuición, para con él pensar efectivamente en algo[39]. La cosa en sí, relegada por la *Crítica* a la esfera de lo inconocible, oscila peligrosamente en el linde de lo impensable, pues la única representación de que podríamos valernos para pensarla, parece no bastar por sí sola para este fin. Cabe preguntarse, por cierto, qué necesidad hay de insistir en concebirla; y hasta se podría sugerir que la idea misma de la cosa en sí es una ilusión trascendental, un espejismo de la *metaphysica generalis*, más pertinaz que los tres de la *metaphysica specialis*, que ni llegarían a surgir sin aquél. Pues, en efecto, no podemos pensar de ninguna manera la cosa en sí si no es tomando al objeto trascendental por una representación de un ente existente, esto es, ignorando su carácter de concepto funcional, al servicio de la constitución de los objetos empíricos, y entendiéndolo, a imagen y semejanza de éstos, como concepto de una realidad dada. El intento es, como vimos, falaz, pues no sabemos figurarnos cómo pueda darse una realidad si no es en nuestra intuición sensible; mas no por ello es menos natural, ejemplo de una tendencia, ilustrada también por las tres »ilusiones trascendentales« de la metafísica especial, que nos inclina a confundir el principio con el resultado, el acto y sus funciones con el hecho y sus propiedades. Pero estas consideraciones no han de valer sino como una simple sugerencia, pues Kant sostiene y justifica, según veremos luego, la necesidad y la utilidad de concebir la cosa en sí —como podamos.

nombrar el objeto trascendental (cf. KrV, B 63, 236, 304, 333, 334, 344, 404, 427, 506, 506 n., 522, 523, 566 sq., 568, 573, 585, 593, 641, 707, 710, 724, 726); pero no hay ninguna explicación del significado de este concepto, como la había en los pasajes suprimidos.

[37] KrV, A 250.

[38] KrV, A 288/B 344: »El entendimiento... concibe para sí un objeto trascendental«. A 494/B 522: »A la causa puramente inteligible de los fenómenos en general podemos llamarla el objeto trascendental, puramente para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad«. Cf. asimismo A 277/B 333, A 379, A 393, A 557/B 585, A 613/B 641, A 679/B 702. En los dos pasajes que he transcrito, *objeto trascendental* no es estrictamente un *sinónimo* de la cosa en sí, sino el nombre de algo que se equipara con ella, a saber, la representación de un objeto en general, de que nos valemos para pensarla.

3

Los profesionales de la filosofía, no menos que los cultores de cualquier otra disciplina, prefieren asimilar las novedades surgidas en su campo a alguna de las ideas o doctrinas que ya les son familiares, antes que darse el trabajo de pensar lo nuevo en ellas, y correr el riesgo de tener que sacrificarle alguna convicción o hábito intelectual

[39] KrV, B 288: »Mientras falta la intuición uno no sabe si con las categorías piensa un objeto, ni si en general puede corresponderles un objeto«. Excepcionalmente fuerte es el siguiente pasaje de KrV, A 279 sq./B 335 sq.: »Si aplico estos conceptos a un objeto en general (en sentido trascendental), sin determinar si se trata del objeto de una intuición sensible o una intuición intelectual, en seguida surgen limitaciones... que pervierten todo uso empírico de ellos, y así demuestran que la representación de un objeto como cosa en general no sólo es insuficiente, sino que además, sin una determinación empírica de la misma y separada de todo condición empírica, es en sí *contradictoria;* de modo que, o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (en la lógica), o bien, si se supone uno, hay que pensarlo bajo las condiciones de la intuición sensible. Lo inteligible requeriría, pues, una intuición enteramente especial, que no poseemos, y a falta de ella, no es nada *para nosotros;* entretanto, los fenómenos, por su parte, tampoco pueden ser objetos en sí«.

inveterado. La *Crítica* de Kant no escapó en esto a la suerte de otras obras menos revolucionarias que ella. Puesto que negaba la posibilidad de conocer las cosas independientes de nuestra vida mental, pareció razonable vincularla con el idealismo problemático de Descartes; puesto que afirmaba el carácter puramente fenoménico de los cuerpos como cuerpos, se creyó justo asimilarla al idealismo inmaterialista del obispo Berkeley. Por lo demás Kant, que cuestionaba más radicalmente quizás que ninguno de sus predecesores la posibilidad de conocer y aun de concebir una realidad material independiente de la mente, llevaba más lejos también que todos ellos la exaltación de la certeza inconcusa de la conciencia de sí, que la deducción trascendental trata como piedra de toque y fuente de validez de todo el conocimiento a priori. La afiliación de su obra a la corriente subjetivista que, iniciada por Descartes, culmina en Berkeley y Hume, era corroborada además por aquellos textos, a que ya hemos hecho alusión, donde se califica a *todos* los fenómenos, también los fenómenos espaciales, como modificaciones del sentido interno, o sea, como manifestaciones del ser propio del sujeto[40]. Es cierto que Kant ya en la primera edición de la *Crítica* desarrolla una extensa argumentación contra el idealismo cartesiano. Pero esta primera »refutación del idealismo«, que en la segunda edición será reemplazada por un argumento muy diferente[41], parecería más bien ratificar que excluir una interpretación de su filosofía en sentido subjetivista. Descartes, como se recordará, había sostenido que la propia existencia como sustancia espiritual era mucho más segura que la existencia cuestionable de sustancias corpóreas; ésta, según él, sólo puede demostrarse una vez que estamos ciertos de la existencia del alma y de la existencia de Dios. Kant explica que la incertidumbre con respecto a la existencia de los cuerpos viene de que se los concibe como cosas en sí, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad; quien así procede, »después que ha supuesto falsamente que los objetos de nuestros sentidos, si han de ser externos, tienen que poseer su existencia en sí mismos, también aparte de los sentidos, encuentra luego que, bajo este punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos no son suficientes para procurarnos la certeza de la existencia efectiva de esos objetos«[42]. En cambio, quien hace suya la doctrina kantiana del espacio no es afectado por estas dudas; puede »conceder la existencia de la materia sin ir más allá de la pura autoconciencia ni aceptar algo

[40] KrV, A 98 sq., A 197/B 242, A 367; cf. R. 3929, R. 5636.

[41] La primera refutación en KrV, A 366-380; la segunda en KrV, B 274-B 279, corregida y complementada por la nota de B XXXIX-XLI, que conviene leer junto con ella. La argumentación de los *Prolegómenos*, § 49, está muy próxima a la de la primera edición de la *Crítica*.

[42] KrV, A 369.

más que la certeza de las representaciones en mí, o sea el cogito ergo sum«[43]. Pues como para él la materia no es más que un fenómeno que, separado de nuestra sensibilidad, no es nada, ella no constituye entonces más que un tipo de representaciones que se llaman externas, no porque se refieran a objetos externos *en sí* mismos, sino porque refieren percepciones al espacio donde todo es mutuamente exterior, aunque »el espacio mismo«, agrega Kant, »está en mí«[44]. Kant denomina esta doctrina suya *idealismo trascendental*, oponiéndola al *idealismo empírico* que Descartes sostuvo en forma problemática o escéptica y Berkeley en forma dogmática[45]. El idealista trascendental no tiene dificultad en aceptar la existencia de la materia atestiguada por la autoconciencia, con la misma seguridad con que acepta su propia existencia como ser pensante. »Pues yo tengo conciencia de mis representaciones; por lo tanto éstas existen lo mismo que yo, que tengo estas representaciones. Ahora bien, los objetos externos (los cuerpos) son meros fenómenos, o sea, nada más que una clase de representaciones mías, cuyos objetos son algo sólo en virtud de estas representaciones, y no son nada separados de ellas. Por lo tanto existen cosas externas, al igual que yo mismo existo, según el testimonio inmediato de mi autoconciencia; con esta sola diferencia: que la representación de mí mismo, como sujeto pensante, es referida sólo al sentido interno, pero las representaciones que denotan entes extensos son referidas también al sentido externo. Para establecer la existencia efectiva de objetos externos me es tan innecesario recurrir a la inferencia como para establecer la existencia efectiva del objeto de mi sentido interno (mis pensamientos), pues éste y aquéllos no son más que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia) es a la vez una prueba suficiente de su existencia efectiva«[46].

Si tal era la argumentación a que Kant estaba pronto a recurrir para superar el idealismo subjetivo tradicional, no puede extrañarnos que sus lectores entendiesen su doctrina sólo como una versión extrema del mismo, poco preparados como estaban para tomar nota de la diferencia sutil pero profunda entre ellos, que Kant mismo, por otra parte, sólo precisa y subraya en la edición de 1787. La reseña de la

[43] KrV, A 370.

[44] KrV, A 370. Kant señala que la expresión *fuera de nosotros (ausser uns)* puede significar dos cosas muy diferentes: lo que existe *como cosa en sí* distinta de nosotros« y »lo que pertenece simplemente al fenómeno externo«. (KrV, A 373). En *Proleg.*, § 49, Kant se pronuncia categóricamente por uno de estos dos significados: »El concepto *fuera de nosotros* significa sólo la existencia en el espacio« (Ak., IV, 337). Cf. también R. 5400: »la pregunta de si algo existe fuera de mí es lo mismo que si preguntara si me represento un espacio efectivamente existente. Pues éste es algo fuera de mí. Pero esto no significa que algo existe en sí, sino que a tales fenómenos corresponden objetos« (Ak., XVIII, 172).

[45] KrV, A 377 [46] KrV, A 370-371.

Crítica en el *Göttinger Gelehrter Anzeiger*, redactada por Garve, con densada y enmendada por Feder, define la doctrina de la obra como »un sistema de idealismo superior o, para decirlo con la terminología del autor, de idealismo trascendental; de un idealismo que abarca por igual el espíritu y la materia, que transforma al universo y nos transforma a nosotros mismos en ideas...«[47]. Kant publica los *Prolegómenos* en parte para combatir esta versión de su pensamiento[48], y el afán de disipar los malentendidos de este género orienta su trabajo de innovación y criba cuando prepara la segunda edición de la *Crítica*.

En la nota final de la primera parte de los *Prolegómenos* Kant previene contra »la objeción surgida de un malentendido imperdonable y casi intencionado«, según la cual, su doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo transforma las cosas del mundo sensible en puros fantasmas (*in lauter Schein*)[49]. »Que yo mismo haya llamado a esta teoría mía un idealismo trascendental no autoriza a nadie para confundirla con el idealismo empírico de Descartes... o el místico y soñador de Berkeley... Este idealismo, así denominado por mí, no concierne la existencia de las cosas..., pues jamás me ha pasado por la mente dudar de ella, sino sólo la representación sensible de las cosas, a la que pertenecen en primer término el espacio y el tiempo; de éstos, y con ello en general de todos los fenómenos, he mostrado únicamente que no son cosas... ni tampoco determinaciones pertenecientes a las cosas en sí«[50]. Ahora bien, Kant afirma reiteradamente en esta obra que el carácter puramente fenoménico de los objetos de la experiencia no excluye sino más bien implica una realidad trascendente que les sirve de base y que, aunque inconocible, no es por ello menos efectiva. »Cuando, como es justo, consideramos a los objetos de los sentidos como meros fenómenos, concedemos con ello, a la vez que una cosa en sí les sirve de fundamento; aunque no la conocemos a ella misma, como está constituida en sí misma, sino sólo su fenómeno, o sea, la manera como nuestros sentidos son afectados por este ente desconocido«[51]. »Pues los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí, y la anuncian, ya sea que la conozcamos con más precisión o

[47] La recensión apareció en *Zugaben zu den Göttinger gelehrten Anzeigen*, Stück 9, pp. 40-48, el 19 de enero de 1782. He transcrito el párrafo inicial, citado por Cassirer, *Kant*, tr. de W. Roces, México 1948, p. 261.

[48] Benno Erdmann, en su edición de los *Prolegómenos* (citada en nuestra Bibliografía), procura mostrar que esta obra se basa en una exposición elemental de la filosofía crítica que Kant habría estado preparando cuando apareció la reseña de Garve y Feder; en ella Kant habría intercalado luego extensos pasajes inspirados en su deseo de disipar los malentendidos que ésta ponía en evidencia.

[49] Ak., IV, 290. [50] Ak., IV, 293. [51] *Proleg.*, § 32, Ak., IV, 314 sq.

no«[52]. »El mundo sensible contiene meros fenómenos, que no son cosas en sí; el entendimiento tiene que suponer estas últimas (noumenos) justamente porque reconoce a los objetos de la experiencia como meros fenómenos«[53]. La justeza de estas afirmaciones depende, sin duda, del alcance que se les dé. Nadie descará controvertirlas si quieren decir únicamente que los objetos fenoménicos no son meros fantasmas insustanciales, que la percepción en que se manifiesta su presencia revela una existencia efectiva. Pero parece claro que su intención va más lejos; se trata evidentemente de sostener, no sólo que fenómenos manifiestan existencias, sino que estas existencias son independientes de su manifestación, a la cual sustentan, sin agotarse en ella. Vimos arriba, sin embargo, que el propio Kant reconoce explícitamente que la restricción crítica del conocimiento nos veda esta conclusión. No podemos pretender de ningún modo que la existencia revelada en la sensación se resuelva en la serie de sus presentaciones empíricas —ello significaría considerar ilegítimamente »nuestra experiencia como la única manera posible de conocer las cosas..., nuestra intuición en el espacio y el tiempo como la única intuición posible, nuestro entendimiento discursivo como el modelo de todo entendimiento posible, y hacer pasar así los principios de la posibilidad de la experiencia por condiciones universales de las cosas en sí«[54]. Pero tampoco nos es lícito aseverar que la existencia a que los fenómenos nos dan acceso puede subsistir separada de éstos, pues, como dice Kant, no sabemos si se mantendría una vez suprimida nuestra sensibilidad o si sería eliminada con ésta[55]. Es verdad que, como dice Kant, el propio vocablo fenómeno (*Erscheinung*) implica una referencia a algo distinto de lo que llamamos así[56]. Esta particularidad del concepto mismo de fenómeno ha sido tenida en cuenta en las reflexiones que llevan a caracterizar como fenómenos a todas las cosas sensibles. Se demuestra, en efecto, que su condición espacio-temporal no es compatible con su existencia separada como tales; un objeto o situación espacio-temporal supone siempre otros objetos o situaciones del mismo tipo que lo preceden y lo rodean. La cosa sensible es un fenómeno, pues, en cuanto remite a otras cosas y, en general, a

[52] *Proleg.*, § 57, Ak., IV, 355. [53] *Proleg.*, § 59, Ak., IV, 360.

[54] *Proleg.*, § 57, Ak., IV, 350 sq.

[55] KrV, A 288/B 344 sq. (citado arriba, p. 495 y nota 20); cf. A 601/B 629 (citado arriba, p. 495 y nota 22). Véase también el pasaje final del § 49 de los *Prolegómenos:* »Si el espacio no es más que una forma de mi sensibilidad, entonces, como representación en mí, existe tanto como yo mismo, e importa sólo establecer la verdad empírica de los fenómenos en él. Si no es eso, sino que el espacio y los fenómenos en él son algo existente fuera de nosotros, todos los criterios de la experiencia fuera de nuestra percepción no pueden jamás demostrar la existencia de estos objetos fuera de nosotros« (Ak., IV, 337).

[56] KrV, A 252; B XXVI sq.

todo un proceso que la condiciona y la hace posible; los objetos de la experiencia sólo son lo que son y existen como tales en el contexto de la síntesis progresiva de lo múltiple de la intuición en el continuo espacio-temporal, síntesis que, como hemos visto, supone y envuelve la conciencia de sí. Pero de esto no se desprende necesariamente que este proceso sintético autoconsciente que condiciona y engloba cada uno de los objetos fenoménicos remita a su vez a una realidad trascendente que subsista sin él y de la cual él mismo dependa para subsistir. Si insistimos —como el propio Kant lo hace en algunos textos— en dar esta última interpretación a la tesis de la idealidad o carácter puramente fenoménico de las cosas espacio-temporales, infringiremos irremisiblemente la restricción crítica del saber. Consideremos este pasaje, que lleva directamente a la interpretación que combatimos: »Se sigue naturalmente del concepto de un fenómeno en general, que tiene que corresponderle algo que en sí no sea fenómeno; porque el fenómeno no puede ser nada por sí mismo, al margen de nuestro tipo de representaciones, y en consecuencia... la palabra fenómeno indica de suyo una referencia a algo, cuya representación inmediata es por cierto sensible, pero que en sí mismo, también sin este peculiar carácter de nuestra sensibilidad (en la que se funda la forma de nuestra intuición) *tiene que ser* algo, esto es, *tiene que ser* un objeto independiente de la sensibilidad«[57]. ¿De qué naturaleza es esta necesidad, expresada en las palabras *tiene que ser*? Está implícita, según se dijo, en el concepto mismo de fenómeno, resulta impuesta por el juicio que atribuye a los objetos empíricos esta condición. Pero toda necesidad implícita en un concepto demanda una deducción trascendental que justifique y delimite su empleo en nuestros juicios. Sabemos que una deducción así nunca podrá autorizar que basemos en la necesidad de nuestros conceptos conclusiones sobre materias que escapan a nuestra posible experiencia. Si el juicio que declara fenómenos a los objetos empíricos, envuelve, por su tenor mismo, conclusiones de este alcance, ese juicio, aunque está en la base de la filosofía crítica, es incompatible con ella. Ello daría razón a Jacobi y su *bon mot*: La *Crítica* no puede fundarse sin la cosa en sí, pero tampoco puede mantenerse con ella[58]. Sin embargo, como vimos, esta interpretación del concepto de fenómeno, aunque respaldada por declaraciones textuales de Kant, no es en absoluto forzosa. El pronunciamiento acerca del carácter fenoménico de los objetos sensibles puede y debe basarse en consideraciones inmanentes al campo de la conciencia, y no necesita referirlos a otro fundamento que el proceso sintético mismo en que se manifiestan, el cual trasciende a cada uno de esos objetos, pero coincide con la experiencia posible[59].

En la lucha de Kant contra la afiliación de su filosofía a la tradición subjetivista moderna tiene especial importancia el pasaje intercalado en 1787 en el capítulo sobre los postulados del pensamiento empírico bajo el título de »Refutación del idealismo«[60]. Se dirige principalmente contra el idealismo problemático de Descartes, según el cual, no pudiendo yo establecer por experiencia inmediata ninguna existencia fuera de la mía propia, debo dudar de que existan cosas fuera de mí mientras no lo haya demostrado. Esta duda se elimina, dice Kant, si logramos probar que de las cosas externas tenemos efectivamente *experiencia* y no sólo *imaginación*. Esto sólo puede establecerse con la requerida certeza si mostramos que aun nuestra experiencia *interna*, indubitable para Descartes, presupone una experiencia *externa*. Como se ve, se trata de demostrar la existencia efectiva de los objetos *empíricos* externos; de cimentar el realismo empírico contra las asechanzas del idealismo empírico problemático o dogmático. Las expresiones *externo, fuera de nosotros,* denotan pues en este contexto la realidad exterior *en el espacio,* y no una realidad independiente de la experiencia y, por lo tanto, ajena al espacio. Confirma esta observación el texto del *teorema,* que Kant se propone demostrar: »La mera conciencia —empíricamente determinada— de mi propia existencia prueba la existencia de objetos en el espacio fuera de mí«[61]. La demostración descansa en dos premisas, aseguradas respectivamente en la Estética trascendental y en la Analítica de los principios: la conciencia empíricamente determinada de mi existencia es conciencia de mi existencia determinada empíricamente *en el tiempo;* la determinación del tiempo presupone un término de referencia *permanente.* El paso decisivo consiste en mostrar que el término de referencia permanente requerido para determinar mi existencia en el tiempo no puede ser sino una cosa fuera de mí. La exposición kantiana de este punto no es todo lo clara que sería deseable[62]. Pero creo

[57] »...An sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit... *sein muss*« (KrV, A 251-252; yo subrayo). Este texto contradice flagrantemente el pasaje de KrV, A 288/B 344 sq., citado arriba, p. 495 y nota 20, según el cual no sabemos en absoluto si el fundamento trascendental de los fenómenos »sería suprimido junto con la sensibilidad, o si subsistiría aún, eliminada aquella«. Hay que elegir, pues, entre una doctrina o la otra.

[58] Citado arriba, p. 491.

[59] Véase R. 5639, Ak., XVIII, 277-278.

[60] KrV, B. 274-279. Puede considerarse que este texto reemplaza a la refutación del idealismo empírico contenida en A 366-380, pasaje eliminado en 1787; pero la nueva refutación constituye un argumento mucho más preciso y vigoroso que la primera.

[61] KrV, B 275. Sobre el significado de la expresión *fuera de mí,* véase arriba, la nota 44, p. 505.

[62] Kant mismo lo sintió así y propuso una enmienda al texto en una nota del prólogo (B XXXIX n.), pero la nueva versión, más larga, no es mucho más clara.

que la oscuridad se disipa si tenemos en todo momento presente que aquí se trata de establecer la naturaleza del correlato permanente requerido para la determinación de mi existencia en el tiempo y que, dado el carácter *empírico* de esta determinación, el correlato buscado tiene que ser un objeto fenoménico. Ahora bien, un *fenómeno permanente* sólo puede darse en el espacio[63]. Por lo demás, sólo si la demostración kantiana establece esto, a saber, que la conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia presupone la existencia de un objeto *fenoménico* espacial, cumple con lo prometido en el enunciado del teorema; allí se habla de probar la »existencia de objetos *en el espacio* fuera de mí« y sabemos que un objeto en el espacio es un objeto fenoménico. Naturalmente, la presencia real de objetos fenoménicos en el espacio fuera de mí podría corresponder a la manifestación de un ente trascendente, una cosa en sí, distinta del sujeto de las representaciones, y que subsiste aunque éste se aniquile. Pero nada impide que la existencia revelada en los fenómenos externos se suprima al suprimirse nuestra sensibilidad[64] o que el fundamento último de aquello sea idéntico al fundamento de los fenómenos internos[65]. Al menos, la »refutación del idealismo« no permite dirimir este género de cuestiones; es una refutación del idealismo empírico, no una prueba del realismo trascendental. Por lo demás si quisiera ser esto último, no sería en absoluto concluyente. Pues, si suponemos, absurdamente, que el correlato permanente de una determinación empírica en el tiempo pudiera ser una cosa en sí, no se ve bien por qué este correlato tiene que ser una cosa distinta de mí (el sujeto trascendental de mis pensamientos); la exigencia, contenida en la prueba, de que el correlato buscado no sea yo mismo ni nada en mí, sólo puede hacerse valer si estamos constreñidos a encontrarlo en el campo fenoménico. Que lo estamos resulta obvio, por otra parte, si se recuerda que se pide un correlato *permanente*, atributo temporal que sólo puede convenir a un fenómeno. Una observación última ayudará a perfilar mejor el verdadero carácter de esta refutación kantiana del idealismo: ella hace depender la posibilidad de una experiencia interna de que haya efectivamente una experiencia externa; subordina de este modo la conciencia empírica de sí mismo en el tiempo a la conciencia empírica de otras cosas en el espacio; pero en todo caso mantiene sobre ambas formas de la conciencia empírica la primacía de la conciencia trascendental de sí, la autoconciencia del proceso de síntesis que las posibilita y las abarca. Pero Kant destaca expresamente que la representación *yo soy*, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, aunque

[63] Véase KrV, B 291 sqq.
[64] KrV, A 288/B 344 sq.
[65] KU, § 26 (Ak., v, 255). § 57 (Ak., v, 340), § 57 Anm. II (Ak., v, 345).

involucra inmediatamente la existencia de un sujeto »no contiene por sí sola un conocimiento del mismo . . . , pues para esto se requiere fuera del pensamiento de algo existente, también la intuición«[66], que en el caso del hombre tiene que ser una intuición empírica, temporal, condicionada como se ha visto por la presencia sensible de una cosa en el espacio fuera de mí. En esta forma, Kant contribuye a precisar el verdadero significado gnoseológico de la conciencia *ego cogito ego sum*, la cual no puede cimentar, como pretendió Descartes, un saber metafísico de las sustancias trascendentes, pero constituye en cambio el principio primero de una doctrina crítica de las operaciones inmanentes.

He recalcado casi majaderamente cuál es el único propósito y alcance admisibles de la llamada »refutación del idealismo«, pues algunos intérpretes realistas de la filosofía de Kant han creído encontrar aquí la ansiada prueba de que existen cosas en sí, independientes del proceso de la experiencia, distintas del sustrato o fundamento de este proceso. Kant mismo, en una serie de papeles póstumos redactados en los años siguientes a 1787[67], junto con repetir los argumentos de la refutación, intenta utilizarla para llegar a esa conclusión. No desvirtúa allí el razonamiento de la *Crítica*, tal como lo hemos presentado. Subraya, más bien, que éste supone el carácter fenoménico de los objetos espaciales cuya existencia se demuestra[68]. Pero establecida ésta, intenta, en uno o dos lugares, inferir de ella la existencia independiente de cosas en sí, distintas de mí, en la base de los fenómenos espaciales. »Si se ha mostrado que la determinación de nuestra propia existencia en el tiempo presupone la representación de un espacio para poder representarse también la relación de las determinaciones de la intuición interna con el objeto permanente, y el espacio, que es sólo una forma de la intuición, no puede ser empero una forma de la intuición interna, resulta posible asegurar la realidad de los objetos externos (como cosas en sí) justamente en virtud de que no se considera la intuición de ellos como intuición de una

[66] KrV, B 277.
[67] Véanse las Reflexiones 5653, 5654, 5984, 6311, 6312, 6313, 6314, 6316, 6317 y 6323, todas en Ak., XVIII. Adickes asigna a las R. 5653 y 5654 una fecha próxima, atendiendo al parecido en la escritura y el color de la tinta; la R. 5654 está escrita al dorso de una carta fechada el 13 de octubre de 1788 y por lo tanto es con toda seguridad posterior a la aparición de la segunda edición de la *Crítica* (cf. Ak., XVIII, 305 n., 312 n.). El otro grupo de reflexiones (6311 y sqq.) habría surgido según Adickes con ocasión de la visita de Kiesewetter a Kant en el otoño de 1790; Adickes opina que el ensayo transmitido en dos versiones diferentes que reproducen las R. 6311 y 6312 no fue redactado por Kant sino por Kiesewetter (Ak., XVIII, 607 n.-610 n.).
[68] Ak., XVIII, 627, líneas 24-29 (citado en seguida); Ak., XVIII, 614, línea 31 a 615, línea 8.

cosa en sí; pues, si fuera tal y la forma del espacio fuese la forma de una cosa, que le fuera inherente a ella en sí misma, aparte de la peculiar constitución de nuestro sujeto, sería posible que tuviéramos la representación de una cosa así aun cuando ella no existiera. Pero hay un tipo especial de intuición en nosotros, que no puede representar aquello que está en nosotros, es decir, no puede representar algo existente como sucesión temporal; si ella fuese una mera representación, sólo se podría pensarla en relaciones temporales; de suerte pues que una intuición tal tiene que consistir en una relación efectiva con un objeto fuera de nosotros y el espacio significa efectivamente algo que *sólo es posible representarse en esta forma de la intuición* en virtud de la relación con una cosa existente fuera de nosotros«[69]. Aunque la argumentación no marcha directamente a su meta, es claro que ella gira en torno a una sola idea: el objeto presente en el espacio, cuya manifestación fenoménica es necesaria para la determinación *empírica de mi existencia en el tiempo, tiene que ser, en sí*, una cosa distinta de mí, pues de otro modo tendría que manifestarse como un objeto del sentido interno, cuya forma no es el espacio, sino el tiempo. Como dice otra de las reflexiones referidas: »El espacio demuestra una representación que no es referida al sujeto . . . , pues de *otro modo, sería la representación del tiempo*«[70]. »Si fuésemos afectados únicamente por nosotros mismos . . . sólo se encontraría en nuestra intuición la forma del tiempo y no podríamos representarnos un espacio«[71]. Para apreciar el valor del argumento, debemos tener presente el origen y alcance de la *oposición establecida entre el sentido* externo y el sentido interno. Ella se introdujo atendiendo a una diferencia observable en el modo como se presentan los fenómenos[72]. Ahora se pretende que ella implica también una variedad entre las cosas en sí que se manifiestan de estas maneras diversas. Kant olvida al parecer que aun el *objeto empírico del sentido interno se exhibe también* en el espacio: la alegría o la ira que me embargan se me pintan también en el rostro. Pero aunque esto no fuese así, es obvio que un distingo concebido para registrar una diversidad inmanente a la experiencia no puede bastar para instruirnos sobre la naturaleza de su fundamento trascendente. *Si el distingo conceptual entre sentido* interno y sentido externo implicase lógicamente la conclusión acerca de las cosas en sí que se intenta fundar en él, sería necesario justificar esta importante conclusión *antes* de que pudiera admitirse la legitimidad del distingo[73]. El argumento esbozado en las citadas *reflexiones ilustra bien algo que podríamos llamar la inercia de los* conceptos, el peso muerto de estos productos del pensamiento, que brinda apoyo pero a la vez entraba a su marcha libre y lúcida. Por obra de esa inercia puede suceder que hasta un pensador del rango de Kant se convierta en su propio escolástico.

4

Kant resume los resultados de la reforma crítica del conocimiento, *aplicándolos* específicamente *al problema de la cosa en sí*, en el capítulo tercero y último de la Analítica de los principios[74]. Precisa

[69] R. 6317 (Ak., XVIII, 627 sq.). Las dificultades lógicas y gramaticales del texto me han obligado a traducir con más libertad que la acostumbrada. El lector que conozca el alemán hará bien en consultar el original. Resuelvo el anacoluto de la p. 627 línea 21 sq. leyendo simplemente »*der Raum*«, en vez de »*wir den Raum*«. En su edición de las Reflexiones, B. Erdmann escribe »*wie der Raum*« —lo que parece una corrección plausible, y da prácticamente el mismo sentido que he adoptado en mi traducción—; pero Adickes asevera terminantemente que el manuscrito dice »*wir den Raum*« (Ak., XVIII, 627 n., líneas 33-36).

[70] R. 5653 (Ak., XVIII, 309).

[71] R. 5653, Ak., XVIII, 308; cf. *Ibid*, 310: »La demostración del dualismo se funda en que la determinación de nuestra existencia en el tiempo mediante la representación del espacio se contradice a sí misma, si no se considera a esta última como la conciencia de una relación enteramente distinta de las que tienen las representaciones en nosotros con el sujeto, a saber, como la percepción de la relación de nuestro sujeto con otras cosas, y al espacio como la mera forma de esta intuición. Pues si la percepción del espacio se fundase meramente sobre nosotros mismos, sin un objeto fuera de nosotros, sería al menos posible tomar conciencia de estas representaciones en cuanto contienen únicamente una relación con el sujeto. Pero como de esta manera resulta siempre sólo la intuición del tiempo, el objeto que nos representamos como espacial tiene que descansar en la representación de algo distinto de nuestro sujeto. Que nosotros podamos tener conciencia de una representación externa, sin poder conocer jamás el objeto mismo, sino sólo la forma de esta relación de nuestro yo con la presencia del mismo, no constituye ninguna dificultad«. Otros pasajes en que se advierte la intención de Kant de utilizar la refutación del idealismo para establecer la diferencia e independencia entre los fundamentos trascendentes de los fenómenos del sentido interno y el sentido externo se encuentran en Ak., XVIII, 613 (líneas 9-16), 642 (línea 23) a 643 (línea 3), 643 (líneas 10-14, 19-21), 416 (líneas 1-13); cf. asimismo Ak., XVIII, 622 (línea 21) a 623 (línea 3).

[72] Cf. KrV, A 372 sq.: »El objeto trascendental es en lo que se refiere a la intuición interna y la externa igualmente desconocido. Pero no se habla aquí de él, sino del objeto empírico, el cual se llama un objeto *externo* cuando se lo representa *en el espacio*, uno *interno* cuando se lo representa únicamente *en relaciones de tiempo*«. Véase nuestra discusión del distingo entre sentido interno y sentido externo en la Primera Parte, pp. 209-214.

[73] En otras palabras, si el distingo entre sentido interno y sentido externo fuese tan instructivo como se pretende aquí, involucraría un juicio sintético a priori, que requeriría una deducción; ésta —como sabemos— podría validarlo sólo en lo que concierne a los objetos fenoménicos, pero no podría justificar su pretensión de informarnos sobre las cosas en sí.

[74] »Acerca del fundamento de la clasificación de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos«. KrV, A 235 sqq./B 294 sqq.

allí en qué único sentido es admisible el concepto de *noumeno* ente puramente inteligible, distinto y contrapuesto al *fenómeno* que es objeto del conocimiento sensible.

Ante todo recapitula los fundamentos y el alcance de la restricción crítica de las categorías a los objetos de la experiencia. Se distingue entre el uso trascendental y el uso empírico de un concepto; el uso trascendental consiste en referirlo a las cosas *en general* y *en sí mismas;* el uso empírico, en referirlo únicamente a los *fenómenos*, esto es, a los objetos de una experiencia posible[75]. Cada concepto, explica Kant, requiere por una parte la forma lógica en virtud de la cual se lo piensa, y por otra, la posibilidad de darle un objeto al cual se refiera. »Sin esta última, no tiene sentido y carece completamente de contenido, aunque contenga siempre la función lógica de formar un concepto a partir de ciertos datos«[76]. Pero el objeto para un concepto sólo puede ser dado en la intuición; y aunque es posible una intuición pura a priori, previa a la presentación del objeto, ésta sólo puede recibirlo, y recibir con él la validez objetiva, mediante la intuición empírica, cuya forma es. De este modo, todos los conceptos, aunque sean posibles a priori, se refieren a intuiciones empíricas, esto es, a datos para una experiencia posible. Sin éstos, carecen de validez objetiva y no pasan de ser un juego, sea de la imaginación, sea del entendimiento, con sus representaciones respectivas (espacio-tiempo y categorías). Para dar una *definición real* de las categorías, esto es, para hacer comprensible la posibilidad de su objeto, tenemos que remitirnos a las condiciones de la sensibilidad, pues si se las omite, esos conceptos pierden toda su referencia a un objeto »y no se puede ilustrar mediante ejemplo alguno qué clase de cosa tales conceptos mientan«[77]. De esto se desprende que los conceptos puros del entendimiento o categorías nunca pueden tener un uso trascendental, sino solamente un uso empírico, y que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar en general la forma de una experiencia posible[78]. Como aquello que no es fenómeno, no puede ser objeto de la experiencia, se concluye que el entendimiento nunca puede traspasar los límites de la sensibilidad,

[75] KrV, A 238 sq./B 298. Cf. KrV, A 139/B 178, A 247 sq./B 305, A 257/B 313, A 258/B 314, A 296/B 352 sq., A 348/B 406, A 402, A 515/B 543, A 563/B 591, A 636/B 664, A 650/B 678, A 711/B 739, A 712 sq./B 740 sq., A 726/B 754. Un examen atento de estos pasajes en que se habla del *uso trascendental* del entendimiento o la razón, opuesto a su *uso empírico,* no confirma, en mi parecer, la afirmación de algunos comentaristas, según los cuales Kant confundiría aquí *trascendental* y *trascendente;* trascendental es lo relativo a las cosas en general, hecha abstracción de la posibilidad de conocerlas empíricamente; trascendente, en cambio, es lo que expresamente cae más allá de los límites de una experiencia posible. Véase especialmente, KrV, A 296/B 352 sq.

[76] KrV, A 239/B 298. [77] KrV, A 241/B 300. [78] KrV, A 246/B 303.

dentro de los cuales solamente los objetos nos son dados. »El uso puramente trascendental de las categorías no es propiamente un uso de ellas, y no tiene un objeto determinado o siquiera determinable en cuanto a la forma... Tal vez es aconsejable expresarse así: las categorías puras, sin las condiciones formales de la sensibilidad, tienen sólo un significado trascendental, pero carecen de uso trascendental, ya que éste es de suyo imposible, en cuanto les faltan todas las condiciones para emplearlas (en juicios), a saber, las condiciones formales de la subsunción de un objeto indicable cualquiera bajo estos conceptos [los esquemas]. Puesto que ellas (como meras categorías puras) no han de tener un uso empírico ni pueden tener uno trascendental, no tienen ningún uso cuando se las separa de toda sensibilidad, es decir, no pueden ser aplicadas a ningún objeto designable; son más bien únicamente la forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general y con respecto al pensar, sin que mediante ellas solas se pueda pensar o determinar objeto alguno«[79].

El pensamiento humano tiene, sin embargo, una tendencia casi irresistible a transgredir los límites del campo de su legítimo ejercicio. En el texto que comentamos, Kant la explica recordando que las categorías del entendimiento no tienen su origen en la sensibilidad, por lo cual parecería que se las pudiera aplicar más allá de todos los objetos de los sentidos[80]. Un pasaje de los *Prolegómenos* es más explícito: los conceptos puros del entendimiento tienen algo capcioso, que nos induce a darles un uso que va más allá de toda experiencia posible; no sólo nuestros conceptos de sustancia, fuerza, acción, realidad, etc., son enteramente independientes de la experiencia y no contienen ninguna apariencia sensible, de modo que parecen referirse de hecho a las cosas en sí; sino que además envuelven una necesidad de la determinación, que la experiencia no alcanza jamás. Así, »el concepto de causa implica una regla, conforme a la cual un estado sigue a otro necesariamente; pero la experiencia sólo puede mostrarnos que a menudo o a lo sumo corrientemente un estado de cosas sigue a otro, no pudiendo proporcionar ni universalidad estricta, ni necesidad«[81]. Parecería, pues, que el uso empírico de las categorías no es capaz de agotar su significación, y »el entendimiento se construye entonces inadvertidamente, junto a la casa de la experiencia, un edificio lateral mucho más amplio, que llena con puros entes de razón *(Gedankenwesen),* sin siquiera darse cuenta de que ha transgredido los límites del uso de sus conceptos, de suyo correctos«[82].

[79] KrV, A 247-248/B 304-305.

[80] KrV, B 306. Esta explicación no figuraba en la primera edición.

[81] *Proleg,* § 33 (Ak., IV, 315). [82] *Ibid.,* Ak., IV, 315 sq.

Por lo demás, ya el concepto de *fenómeno,* con que hemos determinado el modo de ser de los objetos sensibles, en cuanto está condicionado por las formas propias de nuestra sensibilidad, envuelve según Kant una referencia a otro modo de ser de esos mismos objetos, en cuanto se sustraen, en sí mismos, a ese condicionamiento, o aún de otros objetos diferentes, que simplemente no caen bajo él y escapan del todo a nuestra sensibilidad[83]. Los objetos que son de este modo, opuesto al modo de ser fenoménico, se llaman tradicionalmente *noumenos,* esto es, entes inteligibles, por cuanto se ha entendido que, inaccesibles a la sensibilidad, serían concebibles e incluso conocibles por el entendimiento solo. Tal es la doctrina que Kant todavía patrocina en la disertación, donde emplea, como sabemos, esta terminología. La *Crítica* nos previene, en cambio, contra un grave malentendido, que habría sido la fuente de esa errada doctrina: »Cuando el entendimiento llama a un objeto... fenómeno *(Phänomen)* bajo un cierto respecto, se hace una representación de un *objeto en sí* fuera de este respecto, y se figura por ello que puede también formarse *conceptos de tal objeto,* y que, como el entendimiento no dispone de más conceptos que las categorías, el objeto en esta última acepción se tiene que poder a lo menos pensar mediante estos conceptos puros del entendimiento«[84]. De este modo, el entendimiento es llevado a confundir »el concepto enteramente *indeterminado*... de algo en general, fuera de nuestra sensibilidad« con un »concepto *determinado* de un ente, que pudiésemos conocer de alguna manera con el entendimiento«[85]. Para eliminar este equívoco Kant propone distinguir dos acepciones del concepto de *noumeno,* una negativa y otra positiva. El distingo aparece explicado ya en un pasaje de la primera edición retenido intacto en la segunda. Se dice allí que, si entendemos por objetos inteligibles (o *noumenos*) aquellas cosas que se piensan mediante categorías puras, sin ningún esquema de la sensibilidad, tales objetos son imposibles. »Pues la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es simplemente el modo de nuestra intuición sensible, mediante la cual nos son dados objetos, y si hacemos abstracción de él esos conceptos no tienen ninguna referencia a objeto alguno«. Pero si entendemos en cambio bajo esa expresión »sólo los objetos de una intuición no sensible, para los cuales nuestras categorías por cierto no valen y de los cuales entonces nunca podremos tener una representación cognitiva (ni una intuición, ni un concepto), hay que admitir de todos modos los noumenos en esta acepción puramente negativa. Pues entonces significan solamente que nuestro tipo de intuición no alcanza todas las cosas, sino sólo los objetos de los sentidos; que su validez objetiva es, por lo

[83] KrV, B 306. [84] KrV, B 306 sq. [85] KrV, B 307.

tanto, limitada, y que, en consecuencia, hay lugar para algún otro tipo de intuición y también para cosas que sean objetos de la misma. Pero en tal caso, el concepto de un noumeno es un concepto problemático, esto es, la representación de una cosa, de la que no podemos decir que es posible, ni que es imposible, por cuanto no conocemos ningún tipo de intuición fuera de la sensible nuestra, ni género alguno de conceptos fuera de las categorías, y ninguno de ambos es adecuado a un objeto suprasensible«[86]. El distingo así formulado es perfectamente apropiado para evitar el malentendido de que habla el texto que citamos anteriormente, el cual, como vimos, consiste en confundir el concepto indeterminado de algo que escapa a nuestra sensibilidad con la noción de un ente concebible y determinable por las categorías puras. Sin embargo, el pasaje de la segunda edición que viene a continuación de ese texto define el distingo de otra manera, que incluso contradice la otra definición citada. »Si entendemos por noumeno una cosa, *en cuanto no es objeto de nuestra intuición sensible,* porque hacemos abstracción de nuestro modo de intuirla, éste es un noumeno en sentido *negativo.* Pero si entendemos por ello un *objeto de una intuición no sensible,* suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intuición intelectual, que no es la nuestra, y cuya posibilidad tampoco podemos comprender; éste sería él noumeno en su acepción positiva«[87]. Sólo la primera acepción es admisible; la otra no[88]. La nueva definición va más lejos que la anterior; la noción rechazada es justamente esa que se presentaba antes como el noumeno en significado negativo —el objeto de una intuición no sensible— y que ahora se descarta, porque precisamente no tenemos cómo concebir su posibilidad. Ello no quiere decir que Kant en la primera edición no fuera consciente de esta limitación: el objeto de una intuición no sensible se presenta allí justamente como un concepto puramente problemático, pues no podemos figurarnos cómo son posibles él y la intuición correlativa[89]. Por lo demás, ya en esa edición Kant había alcanzado y formulado la noción estricta del noumeno en sentido negativo y »que no significa una representación cognitiva determinada de algún objeto, sino sólo el pensamiento de algo en general, con respecto a lo cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible«[90]. En este caso, pues, como en otros que

[86] KrV, A 286 sq./B 342 sq. [87] KrV, B 307. [88] KrV, B 308 sq.

[89] Cf. KrV, A 256/B 311 sq.: »El concepto de un noumeno, tomado en sentido puramente problemático, no sólo es admisible, sino que además, en cuanto es un concepto que fija límites a la sensibilidad, es indispensable. Pero entonces no representa un *objeto inteligible* especial para nuestro entendimiento, sino que un entendimiento, al cual corresponda, es él mismo un problema... de cuya posibilidad no podemos hacernos ni la más remota representación«.

[90] KrV, A 252. El texto prosigue así: »Para que un noumeno designe un objeto

hemos visto, los progresos de la segunda edición consisten en una mayor claridad y concisión expositiva, más bien que en la conquista de conceptos o enfoques enteramente nuevos. De este concepto negativo del noumeno, así definido estrictamente, escribe Kant que no es un concepto contradictorio[91]; pero además es un concepto necesario, a fin de que la intuición sensible no se haga extensiva a las cosas en sí y se limite la validez objetiva del conocimiento sensible. Como la posibilidad de tales noumenos es totalmente incomprensible, y »el ámbito que les corresponde fuera de la esfera de los fenómenos está (para nosotros) vacío«, poseemos un entendimiento que se extiende *problemáticamente* más allá de esa esfera, pero no una intuición, ni siquiera el concepto de una posible intuición, mediante la cual nos fuesen dados objetos fuera del campo de la sensibilidad, sobre los cuales pudiésemos entonces ejercer *asertóricamente* el entendimiento[92]. »El concepto de un noumeno es, pues, únicamente un *concepto límite,* para limitar la pretensión de la sensibilidad y tiene sólo un uso negativo. No es, sin embargo, un concepto forjado arbitrariamente, sino que se vincula a la delimitación de la sensibilidad, sin que pueda con todo poner algo positivo fuera del ámbito de ésta«[93]. »Nuestro entendimiento obtiene de esta manera sólo una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que limita más bien a ésta, en virtud de que llama noumenos a las cosas en sí (no consideradas como fenómenos). Pero también se impone de inmediato a sí mismo el límite de no conocerlas mediante categorías, y pensarlas solamente bajo el nombre de algo desconocido«[94]. »El entendimiento delimita pues la sensibilidad, sin ampliar por ello su propio campo, y advertirle que no pretenda alcanzar a las cosas en sí, sino únicamente a los fenómenos, concibe para sí un objeto en sí mismo, aunque sólo como objeto trascendental ...

verdadero, que haya que distinguir de todos los fenómenos *(Phänomenen)* no basta que *libere* a mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible; debo además tener alguna razón para *suponer* un género de intuición diferente de la sensible, ante la cual pueda darse ese objeto; de otro modo, mi pensamiento es vacío, aunque no envuelva contradicción«.

[91] KrV, A 254/B 310: »El concepto de un *noumeno,* esto es, de una cosa que no cabe pensar como objeto de los sentidos, sino que hay que pensarla como una cosa en sí (exclusivamente con el entendimiento puro), no es un concepto contradictorio; pues no es dable sostener que la sensibilidad sea el único género de intuición posible«. Nos hallamos aquí de nuevo ante el concepto (negativo según KrV, A 286/B 342 sq., pero positivo según B 307) del noumeno como objeto de una intuición no sensible. Pero la no contradicción del concepto estricto del noumeno en su acepción negativa debe, en rigor, fundamentarse de otra manera. Pues, como dice el propio Kant: »Una palabra vacía no designa nunca algo contradictorio«. (Ak., II, 81).

[92] KrV, A 255/B 310. [93] KrV, A 255/B 310 sq. [94] KrV, A 256/B 312

respecto del cual entonces se ignora enteramente si se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si es suprimido junto con la sensibilidad, o si subsistiría aunque la eliminásemos. Si queremos llamar noumeno a este objeto porque su representación no es sensible, somos libres de hacerlo. Pero como no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos del entendimiento, esta representación permanece vacía para nosotros y no sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y dejar un espacio sobrante, que no podemos llenar ni con la experiencia posible, ni con el entendimiento puro«[95].

Como ha podido observarse en los pasajes transcritos, Kant emplea las expresiones *cosa en sí, noumeno* y *objeto trascendental* como si fueran prácticamente equivalentes[96]. Algunos comentaristas han gastado mucho ingenio en establecer una diferencia entre estos conceptos. Si atendemos a la caracterización de cada uno en particular que Kant da en ciertos pasajes, podemos decir que *cosa en sí* es un ente considerado en cuanto su modo de ser no depende de sus relaciones con otro, o más específicamente, en cuanto su modo de ser no está subordinado a las condiciones de su aparición ante nuestra conciencia sensible; *noumeno* en su acepción negativa (la única admisible) es »una cosa, en cuanto ella no es objeto de nuestra intuición sensible, porque hacemos abstracción de nuestro modo de intuirla«[97]; *objeto trascendental,* por último, es el concepto puro de un objeto en general, que sirve de base a la concepción de cada objeto empírico, pero que de suyo está exento de toda referencia a las condiciones propias de nuestro conocimiento sensible. No es fácil, como se ve, *encontrar mucho más que un matiz de diferencia en las caracterizaciones* de estos tres conceptos. Combinándolas, concluimos que sólo podemos representarnos la cosa en sí como un noumeno en sentido negativo, y que no disponemos de otro concepto para pensarlo que el de un objeto trascendental, esto es, un objeto cualquiera, completamente indeterminado e incógnito.

La noción del objeto trascendental expresa la potestad del en-

[95] KrV, A 288-289/B 344-345. El pasaje omitido (donde van los puntos suspensivos) fue transcrito y comentado arriba, p. 490.

[96] El *noumeno* se define como *el objeto trascendental* en la R. 5554 (Ak., XVIII, 230). En KrV, A 358 insinúa que entre estas dos expresiones hay un matiz de diferencia. Cuando en KrV, A 253, escribe que el objeto trascendental no puede llamarse *noumeno* »porque no sé lo que es en sí mismo, ni tengo ningún concepto de él, excepto como el objeto de una intuición sensible en general«, es claro que entiende noumeno en su tradicional acepción positiva (= objeto inteligible), que declara inadmisible en la segunda edición (B 309, B 311). La sinonimia *noumeno = cosa en sí* es más clara y persistente: cf. KrV, A 254/B 310, A 256/B 312, A 259/B 315, B 423 n.; *Proleg.* § 32 (Ak., IV, 314 sq.), § 33 (Ak., IV, 315).

[97] KrV, B 307.

tendimiento humano de hacer abstracción de las condiciones propias del conocimiento sensible; en ella descansa, evidentemente, nuestra capacidad para distinguir la sensibilidad del entendimiento. En la filosofía crítica, como en la metafísica dogmática, el distingo entre apariencia y cosa en sí, *fenómeno* y *noumeno* está pues íntimamente ligado al distingo entre el entendimiento y la sensibilidad. Mas para la filosofía crítica, éstas no son dos facultades aptas para conocer cada una por separado. »En nosotros, *entendimiento* y *sensibilidad* pueden determinar objetos sólo en *combinación*«[98]. Ello tiene como consecuencia un cambio radical también en el sentido del distingo ontológico correlativo. El concepto del objeto trascendental, con que el entendimiento piensa la cosa en sí, independiente de la sensibilidad, sólo puede determinarse con las categorías; pero éstas no pueden emplearse en la determinación de un objeto, al margen de las condiciones sensibles de su aplicación. El objeto trascendental, por esto, no es propiamente un objeto, sino a lo sumo un proyecto de objeto, la pura representación de la unidad a que la síntesis espacio-temporal-categorial tiene que referir la multiplicidad dada en la intuición sensible incorporándola así en un conocimiento de objetos. »Pensamos pues algo en general y lo determinamos por un lado en forma sensible; pero distinguimos, sin embargo, el objeto universal representado en abstracto, de este modo de intuirlo. Nos resta entonces sólo una manera de determinarlo únicamente con el pensar, que es sin duda una mera forma lógica sin contenido; pero que nos parece ser una manera como el objeto existe en sí (noumeno), sin atender a la intuición, que está restringida a nuestros sentidos«[99]. »El concepto del noumeno no es pues el concepto de un objeto, sino el problema asociado inevitablemente a la limitación de nuestra sensibilidad, de si no habrá tal vez objetos enteramente desligados de esa su intuición, pregunta a la que sólo cabe responder en forma indeterminada, a saber: que, como la intuición sensible no alcanza a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más objetos y para objetos diferentes, de suerte que no se los niega absolutamente, pero en ausencia de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría sirve para ello), tampoco se los puede sostener como objetos para nuestro entendimiento«[100].

La filosofía crítica excluye pues toda posibilidad de conocer, y aun todo intento de concebir la cosa en sí como un objeto positivamente determinado[101]. Sin embargo, la metafísica especial propone

[98] KrV, A 258/B 314: »*Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen«. Cf. A 271/B 237.

[99] KrV, A 289/B 346. [100] KrV, A 287 sq./B 344.

[101] El siguiente pasaje es suficientemente explícito: »El objeto trascendental que pudiera ser el fundamento de este fenómeno que llamamos materia es simplemente

en sus tres ramas otras tantas vías para determinarla. La Dialéctica trascendental contiene una crítica detallada de los vicios de la metafísica especial, pero también una explicación de su origen como consecuencia de una ilusión o espejismo inevitable[102]. En varios pasajes de esta parte de su obra, Kant se cuida de dejar abierta en todo caso la posibilidad de una determinación positiva de la cosa en sí, que no satisfaga una curiosidad teórica, pero atienda a los intereses y exigencias prácticas de la razón. Cabe preguntar cómo puede efectuarse esta determinación positiva de lo suprasensible, si nuestros conceptos de objetos requieren, para significar algo, que los complemente un esquema sensible. Kant responde que lo suprasensible se concibe según la analogía de lo sensible, Dios, por ejemplo, *a imagen y semejanza* del hombre[103]. Esta representación analógica, enteramente insuficiente e inadmisible para una determinación teórica de las cosas en sí, es adecuada en cambio a los propósitos de orden moral que se pretende servir con ella. Más adelante examinaremos la doctrina kantiana sobre esta materia. Aquí me interesaba sólo destacar que entre los conceptos puros del entendimiento hay por lo menos uno que, en mi entender, no admite una aplicación analógica: el concepto de existencia. Los entes existen o no existen; y no cabe decir de una cosa que, aunque hablando estrictamente no existe, puede atribuírsele un cierto modo de existencia por analogía[104]. La existencia significa posición absoluta[105], y no admite grados ni comparaciones. Sabemos que, según Kant, la existencia es revelada inmediatamente en la sensación. La síntesis de la multiplicidad sensible determina la existencia así revelada como la del objeto empírico, construido en el espacio y el tiempo con arreglo a las categorías. Pero podemos hacer abstracción de las condiciones sensibles a que esta construcción subordina la existencia revelada en la sensación. La concebimos entonces como algo enteramente indeterminado, que existe, sin duda, pero que no podemos pensar con ningún otro concepto a nuestra disposición; como un puro objeto trascendental o noumeno en sentido negativo. Así se explica y justifica, me parece, la seguridad con que Kant proclama la existencia de la cosa en sí,

algo de lo cual ni siquiera comprenderíamos qué es si alguien pudiera decírnoslo«. (KrV, A 277/B 333).

[102] Se la llama *inevitable (unvermeidlich)* en los *Prolegómenos*, § 45 (Ak., IV, 333, línea 8); *inevitable pero no insoluble (unvermeidliche obzwar nicht unauflösliche)* en KrV, A 341/B 399 (Ak., III, 262, línea 28).

[103] Véase más adelante, pp. 540, 553.

[104] Así, por ejemplo, atribuimos sustancialidad analógica al Estado o a la ciencia, en el supuesto de que existe, estricta y absolutamente, la entidad compleja (conjunto de procesos y relaciones) que llamamos así.

[105] Ak., II, 73; R. 6276 —Ak., XVIII, 543; cf. KrV, A 598 sq./B 626 sq.

aunque no podemos ni siquiera formular hipótesis sobre su modo de ser. De la existencia indeterminada así concebida bien puede decirse que es el *fundamento* de la sensación o aun del objeto empírico (el fenómeno), por cuanto sin ella no estarían dados éstos. En cambio, es impropio llamarla *causa* de la sensación o del fenómeno, desde luego, porque el concepto de causa sólo puede emplearse de modo inteligible para pensar relaciones de sucesión necesaria en el tiempo, y la cosa en sí, por la misma manera como llegamos a concebirla, queda excluida de toda relación temporal; pero además, porque el vínculo causal, aun pensado en abstracto (sin atender a las condiciones temporales de su aplicación), es esencialmente un vínculo entre dos existencias *diferentes*[106], y en cambio, la cosa en sí, según proponíamos concebirla, no es sino *la misma* existencia revelada en la sensación y determinada luego como objeto empírico en la síntesis espacio-temporal-categorial. El carácter analítico de la relación entre cosa en sí y fenómeno, que nos autoriza para afirmar sin titubeos la existencia de aquélla, nos impide establecer entre ellos una relación sintética, como es la causalidad[107].

Tras estas consideraciones sabremos qué pensar de la pretendida afección de la mente humana por la cosa en sí. Se la puede concebir de dos maneras, en dos contextos discursivos diferentes. Dado que la cosa en sí existe y es la existencia revelada en la sensación, no cabe duda —se dirá— que ella es la causa de la afección de la mente en que la sensación consiste. Acabamos de ver por qué esta concepción es inaceptable: la pregunta por la causa de la sensación es una pregunta por su antecedente temporal necesario; la única respuesta admisible a esta pregunta consiste en señalar al objeto empírico cuya presencia se siente, no en apelar a una inconocible cosa en sí. La segunda concepción de la afección por las cosas en sí es menos inocua pero igualmente insostenible: se dice que sólo la cosa en sí puede *explicar* la afección de la mente; si ésta es un hecho tiene que existir la cosa en sí; la pasividad de la mente, manifiesta en la sensación, y que Kant proclama en el mismo punto de partida de su investigación, remite forzosamente a la actividad de un ente trascendente que la provoca; sin la cosa en sí no podemos entrar en la filosofía crítica. Quienes así razonan olvidan que la pasividad de la mente se nos manifiesta por contraste con su propia espontaneidad, que encuentra ahí una resistencia y un límite. La explicación de esta pasividad sólo puede ser empírica y se obtiene, como sabemos, construyendo el objeto fenoménico que se determina como la causa de la sensación. Desde un punto de vista trascendental, una explicación causal no es posible ni necesaria. Ni siquiera cabe decir, con Hume, que las impresiones de la sensación surgen en nuestra mente de causas desconocidas[108]; la pregunta por la causa sólo tiene sentido dentro del horizonte de las formas de la intuición sensible[109].

[106] KrV, B 288, A 243/B 301; *Proleg.*, § 27, Ak., IV, 310; *Contra Eberhard*, Ak., VIII, 225; cf. Ak., II, 202, 203, 370.

[107] En la nota 2 indiqué varios pasajes en que se llama a la cosa en sí *fundamento* del fenómeno y *causa* del fenómeno. Me parece que Kant insiste en hablar de una causalidad de las cosas en sí sobre todo en interés de su doctrina de la libertad trascendental. (Véase, más adelante, sección 5 b).

[108] »Impressions may be divided into two kinds, those of Sensation and those of Reflexion. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes«. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Bk I, Pt I, Sect. I, ed. by L. A. Selby-Bigge, página 7.

[109] Las dificultades que envuelve admitir, dentro de la filosofía crítica, una acción causal de las cosas en sí no hacen sino agravarse, en mi parecer, con la doctrina que algunos intérpretes han propuesto para resolverla. Sostienen que Kant habría fundado el origen de las representaciones sensibles en un doble proceso de afección en virtud de cual: 1º la *cosa en sí* afecta al *yo en sí*, el cual, en virtud de esta afección, construye el mundo espacio-temporal de los objetos fenoménicos, dotados sólo de cualidades primarias; 2º el *objeto fenoménico* afecta al *yo empírico*, que recibe la representación sensible de las cosas dotadas también de cualidades secundarias. »Nuestro yo —escribe Adickes— es afectado pues de dos maneras: por cosas en sí y por fenómenos. Y las funciones sintéticas operan también de dos maneras: primero, sobre el contenido dado al yo en sí por la afección de parte de las cosas en sí, el cual se ordena bajo el influjo de ellas en complejos de fuerzas; luego, sobre las sensaciones provocadas por estos complejos de fuerzas en el yo empírico, las que bajo el influjo de ellos se enlazan en objetos de experiencia. Allí se trata de la construcción de un orden espacio-temporal, que reproduce bajo la forma de fenómenos relaciones de un género muy diferente; aquí de una reconstrucción de este orden, en la que aquellos complejos de fuerzas, los fenómenos del yo en sí, son revestidos con las cualidades sensibles secundarias y se convierten, como objetos de experiencia, en fenómenos del yo empírico«. (E. Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin 1920, pp. 205 sq. Citado por H. Heimsoeth, *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln 1953, pp. 38 sq.). La teoría es artificiosa e infringe la restricción crítica del saber. Habría que aceptarla sólo si tuviera una base incontrastable en los escritos mismos de Kant. Los pasajes de la *Crítica* aducidos por Adickes en pro de su interpretación (KrV, B 66-69, 150-159, 275-279), no me parece que la corroboren, o siquiera la insinúen: los dos primeros se refieren a la autoafección del yo, a que aludimos más adelante (pp. 528 sq.), que en modo alguno implica una acción causal de una cosa en sí trascendente; el tercero es la refutación del idealismo que, como hemos visto, concierne solamente a la determinación de la conciencia empírica por objetos espaciales (o sea, fenoménicos). De la autoafección trata también el pasaje de la *Antropología*, que es otro de los pilares en que Adickes apoya su tesis (Ak., VII, 140-143). Por último, los buenos conocedores del *Opus Postumum*, como Lehmann o Mathieu, no ven en esta obra, a diferencia de Adickes, ninguna prueba de que Kant adhiriera a la doctrina de la doble afección (véanse los textos indicados en el índice de Lehmann, s. v. *Affektion*, Ak., XXII, 633; cf. la cita de Lehmann que dimos en la nota 19; cf. asimismo V. Mathieu, *La filosofia transcendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino 1958, pp. 298-321, 394 sqq.). Sobre la doctrina de la doble afección véase E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929; H. Vaihinger, *Kommentar*, II, pp. 49 sqq.; N. Kemp Smith, *Commentary*, pp. 275 sqq., 612 sqq.

5

El entendimiento construye la experiencia incorporando sus objetos en una red de relaciones. Cada objeto, situación, proceso o mera determinación objetiva queda así condicionado por otros objetos, etc., condicionados a su vez. La razón exige encontrar lo incondicionado para cada serie de condiciones, representándolo mediante una *idea,* esto es, un concepto que, por su naturaleza misma, no puede corresponder a ningún objeto empírico, espacio-temporal. El espejismo o ilusión trascendental *(der transzendentale Schein)* consiste en tomar estas ideas, que son normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia, por representaciones de objetos efectivamente existentes. El espejismo posibilita y anima el triple intento de la metafísica especial de conocer lo suprasensible, determinando positivamente la cosa en sí. Kant asocia cada uno de estos intentos, desarrollados en las tres disciplinas de la metafísica especial, con uno de los modos elementales de preguntar por lo incondicionado; éstos, a su vez, corresponden, según él, a los tres tipos básicos de razonamiento silogístico[110]. Pretende deducir así de la estructura inmutable de la razón humana el que haya tres disciplinas de la metafísica especial y justamente esas tres. Si recordamos el tortuoso y tardío origen histórico de la ordenación sistemática de la metafísica a que se refiere Kant[111], no nos sentiremos inclinados a conceder mucha atención al empeño de darle una justificación eterna. Es a lo sumo una prueba más de que el ingenio constructor de sistemas no es una virtud filosófica —si filosofía significa el estudio de la verdad. A continuación examinaremos brevemente la crítica kantiana de las tres disciplinas de la metafísica especial —psicología, cosmología, teología— cuidando de precisar los caminos que cierra y los que mantiene abiertos. En este examen buscamos la fuente de cada una de estas disciplinas donde Kant mismo la pone en sus análisis especiales, y dejamos de lado la vinculación con los tipos de silogismo que intenta atribuirles en su presentación general.

a

La psicología racional pretende ofrecer un conocimiento a priori del ente que cada uno de nosotros es. Tradicionalmente, se lo llama alma. La psicología racional lo determina como una sustancia singular y simple, distinta de los entes espaciales (cuerpos) con los que entra en relación. El distingo entre el alma y los cuerpos asegura que ella puede subsistir separada de éstos; su condición de sustancia simple garantiza que es indestructible y por consiguiente eterna. Estas importantes consecuencias no pueden fundarse en datos empíricos; la experiencia, desde luego, no exhibe nada que pueda llamarse simple; además, no bastaría nunca para justificar proposiciones del alcance de las recién mencionadas. Pero la única representación intelectual y a priori que tengo de mí mismo es la expresada en la proposición *yo pienso.* Esta constituye pues la sola base de la psicología racional; como dice Kant, »su único texto«[112]. La crítica de esta disciplina metafísica debe consistir por ello en un examen de la verdadera naturaleza y significado de la representación *yo pienso.* Este examen interesa, no sólo porque destruye las fantásticas pretensiones de la psicología racional, sino sobre todo, porque permite a Kant precisar su concepción del conocimiento de sí.

La representación *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones[113]. La conciencia de esta representación que Kant llama, como sabemos, *apercepción,* es »el fundamento de la posibilidad de las categorías, las cuales a su vez no representan más que la síntesis de lo múltiple de la intuición, en cuanto ello tiene unidad en la apercepción«[114]. La conciencia de sí en la apercepción es pues la representación de aquello que es la condición de toda unidad y que es por su parte incondicionado. De ello hay que decir que »no se conoce a sí mismo por las categorías, sino que conoce las categorías y mediante ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, o sea, *por sí mismo*«[115]. Ahora bien, es evidente »que aquello que tengo que presuponer para conocer en general un objeto no puedo a su vez conocerlo como objeto«[116]. »El pensar, tomado por sí solo, es únicamente la función lógica, pura espontaneidad de la combinación de lo múltiple de una intuición meramente posible... Con él no me represento a mí mismo ni como soy ni como me aparezco, sino que me pienso sólo como un objeto cualquiera en general, de cuyo modo de intuición prescindo. Si me represento en este caso como *sujeto* de los pensamientos o como *fundamento* del pensar, estos géneros de representación no significan las categorías de la sustancia, o de la causa, pues éstas son las funciones del pensar (del juicio) aplicadas a nuestra intuición sensible, que ciertamente se requirirían si me quisiera *conocer*«[117]. Pues no hay que olvidar que no conozco objeto alguno meramente porque pienso; sólo puedo co-

[110] Véase arriba, Segunda Parte, pp. 465-466, y KrV, A 323/B 379 sq., A 334 sq./B 391 sq.
[111] Véase arriba, Introducción, pp. 29 sqq.

[113] KrV, A 343/B 401.
[114] KrV, B 131; cf. A 398.
[115] KrV, A 401.
[116] KrV, A 402; cf. A 346/B 404; B 422; A 366.
[117] KrV, A 402.
[117] KrV, B 428-429.

nocer un objeto en virtud de que determino una intuición dada con vistas a la unidad de la conciencia: »De suerte pues que no me conozco a mí mismo porque tengo conciencia de mí pensando, sino cuando tengo conciencia de la intuición de mí mismo, determinada con respecto a la función de pensar«[118]. Los modos de la autoconciencia en el pensar no son, pues, de suyo »conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones lógicas, que no dan a conocer al pensar ningún objeto, y por lo tanto, tampoco a mí mismo como objeto«[119]. El *yo pienso* me revela que existo, pero no me proporciona el menor indicio para determinar cómo soy. »El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia. La existencia está dada pues ya con ello, pero el modo como debo determinarla, esto es, poner en mí lo múltiple que le pertenece, no está dado con ello aún. Para esto se requiere intuición de sí, lo que supone una forma dada a priori, a saber, el tiempo, la cual es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable«[120]. En otra nota de la segunda edición precisa Kant con más radicalidad su pensamiento: la representación intelectual *yo pienso* sólo puede tenerse en virtud de que un contenido empírico la suscita; »sin una representación empírica que proporcione su materia al pensamiento, el acto *yo pienso* no tendría lugar«. Por esta razón, la proposición *yo pienso* es una proposición empírica; la intuición empírica indeterminada que provoca el pensamiento es el fundamento exclusivo del alcance existencial de esa proposición[121].

[118] KrV, B 406. [119] KrV, B 407. [120] KrV, B 157.

[121] KrV, B 423 n. El texto prosigue: »Conviene advertir que, cuando he llamado a la proposición *yo pienso* una proposición empírica, no he querido decir que el *yo* en esta proposición sea una representación empírica; antes bien, es puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general. Pero sin alguna representación empírica, que proporcione la materia para el pensar, el acto *yo pienso* no tendría lugar; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura«. En este pasaje Kant ha logrado combinar de una manera satisfactoria y adecuada a las tendencias características de su filosofía, la naturaleza esencialmente intelectual y no sensible de la apercepción pura, con la tesis de que todo conocimiento de existencias supone una intuición empírica. En textos anteriores había experimentado cierta dificultad para armonizar estas verdades, llegando casi a sugerir que la apercepción trascendental era una representación sensible. Así, en los *Prolegómenos*, § 46, escribe: »Si la representación de la apercepción, el *yo*, fuese un concepto, mediante el cual pensásemos algo, podría emplearse también como predicado de otras cosas, o contendría en sí tales predicados. Pero no es más que sentimiento de una existencia *(Gefühl eines Daseins)* sin el menor concepto, y es sólo representación de aquello con que todo pensamiento está en relación« (Ak., IV, 334 n). Este pasaje podría reconciliarse con el de KrV, B 423 n, si entendiéramos que dice que el yo de la apercepción, que sólo es representación de aquello con lo que todo pensamiento está en relación, *envuelve* sólo el sentimiento de una existencia (y no una representación determinada de la misma). En cambio, el siguiente texto de 1786 me parece inconciliable con la nota de 1787: »El pensamiento yo *no es un concepto,* sino sólo percepción interna; no puede inferirse de él, pues, ninguna consecuencia (excepto la distinción cabal entre un objeto del sentido interno y aquello que se concibe únicamente como objeto del sentido externo), tampoco pues la permanencia del alma como sustancia« (MANW, Ak., IV, 543).

En estas condiciones, es claro que el intento de fundar en la sola representación *yo pienso* una ciencia a priori del alma sólo puede llevarse adelante valiéndose de argumentos especiosos. Kant analiza las falacias o paralogismos en que se basa cada una de las proposiciones fundamentales de la psicología racional. El yo de la apercepción es siempre el sujeto *determinante* de la relación que constituye el juicio; por consiguiente, es una tautología decir que el yo que piensa debe considerarse en el pensar sólo como sujeto y no como algo que depende del pensar como un predicado; pero esto no significa que yo, como *objeto,* sea para mí un ente autosubsistente, vale decir, una *sustancia.* Del mismo modo, es una verdad analítica que el yo de la apercepción es singular, no se deja descomponer en una pluralidad de sujetos y designa, por lo tanto, un sujeto simple desde el punto de vista lógico; pero de ello no se desprende la verdad sintética de que el yo es *una sustancia simple.* El concepto de sustancia —recuerda Kant— se refiere siempre a intuiciones, que en mí no pueden ser sino sensibles; sería sorprendente, por lo demás, que la simplicidad de la sustancia, tan difícil de establecer en el caso de los objetos que se nos presentan en la intuición, pudiera determinarse en este otro caso tan fácilmente, por la mera conciencia de la más pobre de todas las representaciones. La identidad numérica del yo de la apercepción frente a lo múltiple de que es consciente, pertenece también al concepto del mismo y es, por lo tanto, una verdad analítica; pero esta identidad no concierne a la intuición de sí (necesariamente sensible, como hemos visto), en virtud de la cual soy objeto para mí; ella no implica, pues, la identidad de la persona, o sea, la conciencia de la identidad de la propia sustancia, a través del cambio de sus estados. Por último, es también una verdad analítica que distingo mi propia existencia, como yo pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que se cuenta mi cuerpo), ya que, según observa Kant »*otras* cosas son justamente aquellas que pienso como *distintas* de mí«[122]; pero esto no me hace saber si la conciencia de mí mismo es siquiera posible sin que haya otras cosas fuera de mí que me proporcionen representaciones, de modo que yo pueda subsistir puramente como ente que piensa[123].

[122] KrV, B 409.

[123] Expongo la crítica de los paralogismos de la psicología racional según la versión resumida de la segunda edición (KrV, B 407-409); la primera edición los expresaba con más formalidad y los examinaba más detenidamente (KrV, A 348-380).

Kant concluye que sólo podemos conocernos como fenómenos y no como cosas en sí, pues la representación determinada de lo que somos se obtiene sólo en la apercepción empírica, sujeta a la condición sensible del tiempo. Se establece así una notable simetría entre el conocimiento de sí y el de los demás objetos. »Así como para conocer un objeto distinto de mí necesito, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuición con la que yo determine ese concepto universal, así también para el conocimiento de mí mismo, fuera de la conciencia, esto es, de que yo me pienso, necesito una intuición de lo múltiple en mí, mediante la cual determino este pensamiento; y existo como inteligencia que es consciente únicamente de su facultad de enlace, pero que, en lo que respecta a lo múltiple que ha de enlazar, está sometida a una condición restrictiva, que llamo el sentido interno, en virtud de la cual dicho enlace sólo puede hacerse intuitivo conforme a relaciones temporales, del todo ajenas a los conceptos del entendimiento en su acepción estricta, y de este modo, sólo se puede conocer del modo como se aparece a sí misma con vistas a una intuición que no puede ser intelectual ni dada por el entendimiento mismo; no como se conocería si su *intuición* fuese intelectual«[124]. En la segunda edición de la *Crítica,* de la que está tomado este pasaje, Kant bosqueja una curiosa y oscura doctrina, según la cual la intuición sensible interna, por la que me conozco a mí mismo, resulta de un proceso de autoafección, en virtud del cual la propia espontaneidad del entendimiento, en su operación de enlazar lo múltiple dado por el sentido externo, actúa sobre el sentido interno[125]. Esta doctrina asegura que lo múltiple que permite determinarme y conocerme me esté dado efectivamente por mí mismo, en virtud de la misma actividad de que soy consciente en la apercepción. Pero ella envuelve visiblemente una transgresión de la restricción crítica del conocimiento, pues supone que podemos, en este caso al menos, identificar la cosa en sí que es la fuente del fenómeno. Ello no tendría importancia y sería sólo una transgresión aparente, si admitiéramos que en el caso de mí mismo, el ser en sí coincide con el ser para sí, de modo que ser yo consiste en esa autorrevelación cuyo doble aspecto son la apercepción pura y la apercepción empírica[126]. Pero ésta es una conclusión que Kant no está dispuesto a admitir. Según él, la consecuencia de su doctrina es que »no tengo ningún *conocimiento* de mí *como yo soy,* sino sólo como aparezco

[124] KrV, B 158 sq.

[125] KrV, B 66-69, B 152-159. Un excelente estudio de esta doctrina hizo J. Nabert en su artículo »L'expérience interne chez Kant« (RMM, Année 31e, 1924, pp. 205-268).

[126] Como vimos, no pueden separarse una de otra, aunque en el pensamiento sea posible distinguirlas. Cf. KrV, B 423 n.

ante mí«[127]. Con este distingo entre el propio ser y el aparecer, Kant ha querido probablemente reservar la posibilidad de que las enseñanzas últimas de la psicología racional sobre la inmortalidad del alma y su persistencia separada del cuerpo sean con todo verdaderas, aunque no podamos demostrarlas. La Observación general, con que la segunda edición de la *Crítica* cierra el capítulo sobre los paralogismos de la psicología racional, abre una perspectiva que pudiera justificar el distingo entre el ser en sí del yo y su apariencia fenoménica. Sugiere allí que la conciencia moral me revela capaz de dictar la ley de mi propia existencia y descubre en mí una espontaneidad que puede determinar mi realidad efectiva, sin que para ello requiera someterse a las condiciones de nuestra intuición empírica. Esta conciencia, precisa Kant, no puede proporcionarme un conocimiento de mí que trascienda los límites de la experiencia posible, pues aunque me procura un principio puramente intelectual para la determinación de mi existencia, para efectuar esta determinación no dispongo de otros predicados que los que tiene que suministrarme la experiencia sensible. Con todo, me es lícito emplear las categorías de sustancia y de causa para concebir el sujeto libre que se autorrevela en la conciencia moral. Las categorías se entienden aquí, advierte Kant, en sentido analógico; lo cual se justifica exclusivamente con vistas al uso práctico de la razón, y no contribuye en lo más mínimo a un conocimiento teórico de nosotros mismos[128].

b

La cosmología racional se propone concebir y determinar la totalidad de los fenómenos espacio-temporales, esto es, lo que llamamos *mundo.* La determinación del mundo deberá satisfacer la exigencia de la razón, que reclama lo incondicionado que fundamenta las varias series de condiciones de que depende, en sus diversos aspectos, cada fenómeno. Puesto que la determinación de cada objeto fenoménico exige asignarle una extensión en el espacio y una duración en el tiempo, condicionada, esto es, limitada por la extensión y duración de otros objetos, la cosmología racional tendrá que establecer la extensión y duración incondicionadas de la totalidad de los objetos fenoménicos, la extensión y duración del mundo[129]. Puesto que cada objeto fenoménico es un todo complejo, descomponible en partes, la cosmología racional tendrá que indicar los elementos últimos inanalizables de

[127] KrV, B 158. [128] KrV, B 430-432.

[129] Kant sostiene que, mientras la extensión espacial está condicionada en su ser por el espacio que la *rodea* (por todos lados), la duración temporal lo está sólo por el tiempo que la *precede.* Por eso, la cosmología pregunta por el comienzo del mundo en el tiempo, pero no por su término. Véase KrV, A 410 sq./B 437 sq.

que consta. Del mismo modo, la cosmología racional tiene que encontrar la causa incondicionada a que remiten las series de causas condicionadas (causas que a su vez son efectos) que forman el acontecer fenoménico, así como la necesidad intramundana o extramundana que sustenta ese acontecer, esencialmente contingente. En el empeño por determinar el mundo resolviendo estos problemas, la cosmología racional se ve envuelta en contradicciones inextricables, que Kant expone bajo el nombre de antinomias de la razón pura. Estas son una consecuencia de la tarea imposible que la cosmología racional se ha propuesto: determinar como una totalidad cerrada, existente en sí de una vez para siempre, lo que no es sino una suma de fenómenos[130], o, dicho con más rigor, lo que no es sino el correlato de la síntesis progresiva de la experiencia, y como tal, es incompletamente determinado[131]. Hemos visto ya que la existencia de las antinomias permitió a Kant establecer su doctrina acerca del carácter puramente fenoménico de los objetos espacio-temporales. De ahí la importancia especial que tiene la crítica de la cosmología racional dentro del conjunto de la Dialéctica, y que mueve a Kant a sugerir que una exposición popular de la filosofía crítica debe comenzar por ella[132].

Vimos ya la solución propuesta por Kant para las dos primeras antinomias[133]. Si los objetos sensibles son sólo fenómenos, las tesis y las antítesis son todas falsas a la vez: el acontecer espacio-temporal no tiene un límite ni un comienzo, y no es, sin embargo, por eso *actualmente* infinito y eterno; cada objeto fenoménico es indefinidamente analizable, pero esto no quiere decir que esté *dividido de hecho* hasta

[130] A pesar de que el mundo sensible no consta para Kant de cosas autosubsistentes, sino de fenómenos, que en su ser dependen los unos de los otros, y todos conjuntamente del proceso en que se manifiestan, la *Crítica* adhiere siempre a la definición tradicional del mundo como suma o agregado de sus elementos y lo llama usualmente »*der Inbegriff der Erscheinungen*« (*el conjunto de los fenómenos* —KrV, A 455/B 483, A 334/B 391, A 454/B 482, A 506/B 534 sq.). Cf. KrV, A 453/B 481, donde se da por sentado que el mundo no es más que un conjunto de partes: *eine Menge Teilen*. Sólo en una reflexión póstuma veo que Kant supere esta manera de concebir el mundo; escribe allí: »No hay un mundo dado empíricamente, sino que todo lo dado y lo que podemos pensar pertenece al mundo« (R. 5639, Ak., XVIII, 277).

[131] Véase el Apéndice II, p. 558.

[132] En la carta a Marcus Herz del 11 de mayo de 1781 (Ak., X, 269 sq.). Según la *Crítica de la razón práctica*, »la antinomia de la razón pura... es en verdad el extravío más benéfico en que la razón humana ha podido caer, por cuanto en definitiva nos mueve a buscar la clave para salir de este laberinto, la cual, cuando se la ha encontrado, nos revela además lo que no buscábamos y sin embargo requeríamos, a saber, una perspectiva abierta sobre un orden superior inmutable de las cosas dentro del cual estamos ya ahora y en el cual se nos puede invitar, en adelante, por medio de prescripciones determinadas a proseguir nuestra existencia conforme al destino más alto de la razón« (Ak., V, 107 sq.).

[133] Arriba, Primera Parte, Sección 14, especialmente pp. 145 sq.

el infinito. Para la tercera y la cuarta antinomia Kant propone una solución diferente; en estos casos, dice, las tesis y las antítesis pueden ser todas verdaderas, siempre que nos cuidemos de advertir que si una de estas proposiciones vale para los fenómenos la opuesta vale para las cosas en sí. En rigor como veremos, esta solución se aplica sólo a la tercera antinomia, y aun en este caso, no es enteramente forzosa.

En la tercera antinomia, la tesis sostiene que la causalidad según leyes naturales no basta para explicar los fenómenos y que es preciso admitir además la existencia de una causalidad incondicionada, o como Kant dice, libre; la antítesis dice que no hay tal causación libre, pues todo en el mundo acontece con arreglo a las leyes naturales. En la cuarta antinomia, la tesis afirma que al mundo pertenece algo, sea como una parte suya sea como su causa, que es un ente absolutamente necesario; la antítesis replica que no existe en ninguna parte un ente absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera de él, como su causa. La tradición no había distinguido los problemas a que estas dos antinomias corresponden: la exigencia de una primera causa incondicionada de la serie causal natural se confundía con la exigencia de un fundamento necesario de este mundo cambiante y contingente. La discusión kantiana de las tesis y antítesis parecería justificar esta confusión tradicional, pues a la luz de ella no se ve muy bien en qué reside la diferencia entre estos dos problemas. Sólo más adelante, en el capítulo relativo a la solución de la cuarta antinomia, aparecen algunas indicaciones que permiten esclarecerla: la tercera antinomia concierne a la conexión entre los estados y sus causas; la cuarta a la conexión entre la existencia de las sustancias contingentes y la sustancia necesaria de que dependen[134]. La tradición identifica naturalmente la primera causa incondicionada de todas las sucesiones causales de estados de las cosas del mundo con el ente necesario en que se apoya la existencia contingente de esas cosas. Ambos problemas —como dije, no distinguidos— sirven de puente así entre la cosmología y la teología. Para Kant, en cambio, sólo la cuarta antinomia tiene este carácter; la tercera interesa más bien por su conexión con el problema de la libertad humana. Según él, el supuesto ontológico de la acción libre es justamente la existencia de una causalidad incondicionada, sustraída a la sucesión que regulan las leyes naturales. La tesis de la tercera antinomia sostiene que existe una causalidad de este género, y en este sentido se relaciona con el problema de la libertad. Pero la exigencia a que esa tesis responde no tiene nada que ver con este problema. Se trata de encontrar un fundamento último que explique y garantice la eficacia de las series causales fenoménicas. Sólo este fundamento permite cerrar el sistema causal de la naturaleza. Para que sirva a este

[134] KrV, A 560/B 588; véase Apéndice II, p. 557.

propósito, empero, tiene que ser único. En definitiva, pues, nada sería más contrario a la acción libre de una pluralidad de personas, que un mundo en que estuviera efectivamente satisfecha la exigencia a que responde la tesis de la tercera antinomia. Con su solución a la antinomia, en cambio, Kant no piensa ya cumplir esta exigencia, sino sólo justificar la viabilidad metafísica del concepto de libertad.

Dijimos que sólo en el caso de la tercera antinomia vale aquello de que tesis y antítesis pueden ser verdaderas a la vez. En el caso de la cuarta, la solución de Kant, diga él lo que diga, consiste en declarar tesis y antítesis, según su tenor literal, falsas. En efecto, el esquema de solución propuesto para las dos últimas antinomias consiste en declarar que la antítesis vale sólo para los fenómenos, la tesis en cambio para las cosas en sí. Pero en el caso de la cuarta antinomia, el mismo texto de la tesis exige que ella valga para los fenómenos (se refiere a algo *que pertenece al mundo*, a un ente necesario *intramundano*), el texto de la antítesis implica que ella valga, en parte al menos, para las cosas en sí (niega que exista un ente necesario, dentro del mundo o *fuera de él*). La solución kantiana no salva la tesis, la cual queda descartada como irremisiblemente falsa; la antítesis, por su parte, es aceptada como verdadera en cuanto concierne a los fenómenos (no hay ningún ente necesario *dentro* del mundo) pero rechazada como falsa en cuanto pretende valer también para las cosas en sí. Porque la antítesis es parcialmente falsa (y sólo por eso) se abre la posibilidad de sostener la existencia de un ente necesario extramundano (pero sólo la posibilidad). Ello puede tal vez considerarse como una transposición de la tesis al dominio de las cosas en sí, pero evidentemente no coincide con su tenor original. Además, esta existencia no se proclama como una verdad (como se proclama la inexistencia de entes necesarios entre los fenómenos), sino sólo como una posibilidad, o, mejor dicho, como algo que, por referirse a un terreno vedado a nuestra facultad de conocer, no puede rechazarse como imposible.

La solución de la tercera antinomia se ajusta más al esquema general. Según éste, las últimas antinomias se distinguen de las primeras, porque, en el caso de aquéllas, tesis y antítesis *pueden* ser verdaderas a la vez. Así, según Kant, nada se opone a que un fenómeno, sujeto como tal al imperio irrestricto de las leyes naturales, que lo ligan con vínculos necesarios a otros fenómenos anteriores, sea no obstante la manifestación de una acción causal incondicionada, libre, de las cosas en sí. Nada se opone a ello, pero nada lo impone. Kant no pretende sostener la verdad de la tesis, ni aun para el dominio de las cosas en sí: para hacerlo, requeriría un conocimiento de estas cosas, al que no podemos aspirar. Pero por lo mismo que no podemos conocerlas, que ni siquiera tenemos una representación determinada de lo que significa una acción causal de las mismas, nadie puede refutarnos

si jugamos con la posibilidad de que los fenómenos sean expresión directa de su causalidad libre. Es sorprendente que un gran pensador como Kant haya creído haber encontrado así una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad humana[135]. Las dificultades que este comienzo de solución suscita son incalculables. La realidad de la libertad se revela según Kant en la conciencia moral. Pero la libertad así revelada tiene forzosamente que concebirse, según él, como causalidad de las cosas en sí, conforme a la idea bosquejada en la solución de la tercera antinomia. Esto significa que estamos obligados a pensar que las conductas que materializan nuestras decisiones morales, aunque expresión de una iniciativa libre, están ligadas por un encadenamiento causal inexorable con otros fenómenos del mundo, que se remontan a épocas anteriores a mi nacimiento; en virtud de este encadenamiento, cuando yo actué de esta manera no pudo haber tenido lugar una actuación diferente; la decisión libre a que responde mi conducta no ha podido pues tomarse aquí y ahora, inmediatamente antes de la acción, y después, mucho después de los antecedentes fenoménicos a que ella está rigurosamente encadenada; la decisión libre es un acto intemporal. Por otra parte no hay manera de entender, por ejemplo, que cada vez que libremente expreso mi pensamiento a una persona, lo que se manifiesta en ciertos ruidos proferidos por mi cuerpo en el continuo espacio-temporal, esté ahí a mano el cuerpo en que se manifiesta esa otra persona listo para recibir mis ruidos y para proferir otros que expresan justamente su libre respuesta a lo que quise decirle; porque no debemos olvidar que los cuerpos, su presencia en un lugar del espacio, los ruidos que profieren en un cierto momento, son la consecuencia estricta de cadenas causales de procedencia remotísima, cuyas fases más antiguas no tienen nada que ver con ninguna decisión mía o de mi interlocutor; sólo una armonía preestablecida mucho más misteriosa e incomprensible que la defen-

[135] En la *Crítica de la razón pura* se presenta, me parece, en forma bastante inequívoca, la idea de una libertad trascendental como la idea de una acción causal de las cosas en sí: la acción libre, que acontece en el mundo fenoménico, está ligada por las leyes de la naturaleza a otros fenómenos espacio-temporales que la rodean y preceden, pero además está fundada en una decisión incondicionada intemporal de la persona que es su autor. En los *Prolegómenos*, § 53, se esboza una interpretación de la acción libre que pudiera ser más defendible si se lograra exponer con claridad; la acción libre es tal porque está sujeta a dos legislaciones: las leyes naturales, que la ligan a sus antecedentes en el tiempo, y las leyes morales o leyes de la libertad. »La causalidad de la razón con respecto a los efectos en el mundo sensible sería libertad en cuanto se considerasen como determinantes de ella *fundamentos objetivos*, con el carácter de ideas. Pues su acción no dependería entonces de condiciones subjetivas, y por ende tampoco de condiciones temporales ni de la ley natural, que sirve para determinarlas, pues los fundamentos de la razón dan la norma a las acciones, según principios, sin que influyan las circunstancias del tiempo y el lugar« (Ak., IV, 345).

dida por Leibniz puede asegurar pues la requerida correspondencia entre las decisiones libres, en su pluralidad inconexa, y el sistema causal unitario que forma el acontecer fenoménico[136]. Valdría de todos modos la pena echarse encima estas dificultades, si la realidad de la libertad efectivamente no pudiera concebirse sino en los términos propuestos por Kant. Pero ésta es una necesidad a la que él mismo se ha constreñido, al aceptar poco críticamente la verdad de la antítesis de la tercera antinomia. Se la proclama, restringiéndola al mundo fenoménico, sin reparar que justamente en un mundo de este carácter no tiene cabida una proposición del alcance de la referida antítesis. Ella afirma, en efecto, que *todo* en ese mundo está *determinado cabalmente* según las leyes naturales de la sucesión necesaria de los fenómenos. Pero sabemos que los fenómenos no pueden considerarse como un *todo* ni mucho menos atribuírseles *determinación cabal*. Si cupiese hablar de una totalidad del mundo fenoménico, habría que decir más bien que ella es indeterminada: no tiene límites en el espacio, ni comienzo en el tiempo, ni una articulación interna definida. ¿Podría atribuírsele una determinación causal completa y estricta a lo que no se sabe hasta dónde llega ni de qué, precisamente, se compone? En el estudio efectivo de la determinación causal de los fenómenos ésta se nos presenta, más bien, como abierta en todas direcciones y hacia adentro; las cadenas que logramos establecer entre algunos hechos simples y sobresalientes cubren sólo una región limitada del tiempo y el espacio, y dentro de ella están tendidas sobre abismos de cuya determinación aún no sabemos nada. Un mundo fenoménico está pues constitutivamente traspasado de indeterminación y en él hay siempre cabida

[136] En la R. 5981, Kant manifiesta su adhesión a la armonía preestablecida de los fenómenos (Ak., XVIII, 414 sq.). La R. 6006, por desgracia trunca, vincula la concepción de la armonía preestablecida al problema de la inserción del acto libre en un mundo rigurosamente determinado: »Leibniz con su armonía preestablecida probablemente ha tenido en vista que: 1º todos los fenómenos en el mundo de los cuerpos tienen que acontecer según leyes del mecanicismo, pues de otro modo, si un espíritu los moviera se movería el centro de gravedad del universo, y cuando este espíritu produjera los movimientos según la ley de la acción y la reacción, se produciría un cambio en el mundo, pero no conforme a la ley de la causalidad en el mundo corpóreo; y en el espíritu mismo comenzaría algo por así decir en el tiempo vacío, porque el tiempo sólo puede ser determinado por la relación con las cosas en el espacio« (Ak., XVIII, 421). Cf. R. 5962: »La armonía preestablecida de Leibniz es quizás solamente la idea de un mundo inteligible sin espacio ni tiempo, en el cual la presencia divina universal es el principio del nexo real, en cuanto es una causa inteligente mediante la cual las relaciones en que los seres finitos se intuyen (como formas del fenómeno) ya están preestablecidas en la creación en concordancia con las reglas para que armonicen cabalmente con el mundo inteligible, en el cual únicamente se encuentra la verdad inmediata« (Ak., XVIII, 405).

para la acción libre, esto es, para la iniciación espontánea e incausada de nuevas series causales. No tenemos, por cierto, ningún derecho a declarar dónde precisamente esa acción libre surge; pero nada se opone a que afirmemos su existencia. Es verdad que al postularla fijamos un límite indeterminado, pero cierto, al progreso posible de la unificación de la experiencia en un sistema. Pero el no postularla no nos proporciona ninguna certeza de que ese límite no exista. El progreso del conocimiento empírico no se ve impedido, sin embargo, por esta incertidumbre insuperable ¿por qué va a detenerlo entonces la certidumbre de que tiene un límite indeterminado? Un límite así no puede nunca ser un obstáculo: se encuentra siempre más allá de donde hemos llegado, pues, so pena de determinarlo, no podemos encontrarlo jamás[137]. La acción libre concebida así como algo que surge en el continuo espacio-temporal más allá de los fenómenos que se ha logrado integrar en el sistema causal de la naturaleza, trasciende por cierto en cada caso a la esfera de la experiencia constituida; pero ni requiere una armonía preestablecida que la combine con ella, ni tampoco queda sustraída al tiempo: no tiene un sitio en el tiempo objetivo, construido con enlaces causales, porque radica justamente en el tiempo viviente en que acontece la propia actividad enlazadora que construye a aquél.

[137] En la R. 5616, Kant sugiere una solución del conflicto entre libertad de la voluntad y determinismo de los fenómenos, que tiene afinidad con la que esbozamos arriba. La acción libre puede conectarse con sus antecedentes en el tiempo con arreglo a leyes naturales, »pero sólo a través de una serie intermedia infinita de fenómenos« Las acciones moralmente buenas se explican por motivos como la honra, la salud, la recompensa, la educación, el temperamento. »La explicación tiene también su fundamento; sólo la primera dirección de estas causas, el momento de determinarlas, no se encuentra entre los fenómenos, *pero tampoco se puede echarlo de menos,* porque no podemos observar los fenómenos hasta el momento en que comienzan« (Ak., XVIII, 255 sq; yo subrayo). Interesante es el contraste que hace Kant entre el determinismo del pretérito y la libertad del futuro: »A posteriori tendremos motivo para buscar en la sensibilidad el fundamento de la acción, *a saber el fundamento explicativo (Erklarungsgrund),* pero no el fundamento determinante *(Bestimmungsgrund),* de la misma; a priori empero, cuando la acción se representa como futura... nos sentiremos indeterminados con respecto a ella, y capaces de hacer un primer inicio de la serie de los fenómenos«. (Ak., XVIII, 256). Conviene destacar que la indeterminación radical del mundo fenoménico a que aludíamos en el texto y que Kant parece tener en vista en estos pasajes no depende en absoluto del llamado indeterminismo de la física cuántica, sino que tiene efecto también dentro del marco de la física clásica. Como observa Richard P. Feynman, »it is not fair to say that from the apparent freedom and indeterminacy of the human mind, we should have realized that classical »deterministic« physics should not ever hope to understand it, and to welcome quantum mechanics as a release from a »completely mechanistic« universe. For already in classical mechanics there was indeterminability from a practical point of view« (*The Feynman Lectures on Physics,* Reading, Mass. 1963, vol. I, p. 38-10).

C

La crítica de la teología racional se inicia con un examen del verdadero carácter y el origen de la noción metafísica de Dios. Ella es la representación de un ente que contiene en sí toda la realidad. Kant relaciona esta representación con la exigencia racional de que cada objeto reciba una determinación cabal. Para determinar completamente un objeto es menester compararlo con todos los predicados posibles, a fin de establecer cuáles deben atribuírsele y cuáles negársele. Los predicados son positivos o negativos. Si atendemos a su significado ontológico llamaremos *positivos* sólo a aquellos que denotan una *realidad,* aunque se emplee una palabra de forma negativa (v. gr. *inocente, inmortal*) para nombrarlo. Los predicados ontológicamente negativos se construyen por negación de los positivos. Sólo estos últimos, pues, son originarios e irreductibles. Para efectuar la determinación completa de una cosa bastaría entonces compararla con todos los predicados ontológicamente positivos. Llegamos así a la noción de un ente determinado por todos los predicados positivos y sólo por ellos, o sea, de un ente que contiene en sí todas las realidades, no sujetas a ninguna limitación o privación. Esta noción es una idea (pues ningún objeto empírico puede corresponderle), o más exactamente un ideal (pues representa un ente singular, individualizado por un solo concepto). Desde un punto de vista lógico, todos los objetos concebibles aparecen como derivados de este ideal, pues su concepto puede construirse a partir de él. El ideal no puede descomponerse en entes que de él derivan: se relaciona con éstos como el fundamento con sus consecuencias, no como el todo con sus partes. Si nos representamos este ideal como un ente existente, lo concebiremos como único, simple, autosuficiente, eterno, etc., o sea, como concebimos a Dios. Pero, naturalmente, no es menester que nos lo representemos como existente para que desempeñe la función metodológica con vistas a la cual ha sido construido. ¿Cómo se llega a atribuirle la existencia? Kant bosqueja dos cursos de pensamiento complementarios que explicarían el origen de la teología racional.

»La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de los mismos con nuestro pensamiento, por el cual algo, a saber, la forma empírica, puede ser concebido a priori; pero aquello que constituye la materia, la realidad fenoménica (lo que corresponde a la sensación) tiene que ser dado, sin lo cual no puede tampoco concebírselo ni representarse su posibilidad. Ahora bien, un objeto de los sentidos sólo puede ser determinado cabalmente, cuando se lo ha comparado con todos los predicados fenoménicos, representándoselo afirmativa o negativamente mediante ellos. Como aquello que constituye a la cosa misma (en el fenómeno), esto es, lo real, tiene que ser dado, sin lo cual tampoco se lo podría concebir, y como aquello en que está dado lo real de todos los fenómenos es la experiencia única que todo lo abarca, es preciso presuponer la materia de la posibilidad de todos los objetos de los sentidos como dada en un todo (*Inbegriff*), de modo que sólo delimitándolo sea posible fundamentar la posibilidad de los objetos empíricos, su mutua diferencia y su determinación cabal. De hecho no pueden sernos dados otros objetos que los de los sentidos ni en otro contexto que el de una experiencia posible; en consecuencia, nada es un objeto *para nosotros* si no presupone al todo de la realidad empírica como condición de su posibilidad. En virtud de una ilusión natural, consideramos como un principio que tiene valor para todas las cosas en general, a lo que sólo vale para aquellas que son dadas como objetos de nuestros sentidos. Así, en el principio empírico de nuestros conceptos de la posibilidad de las cosas como fenómenos, llegamos a ver, omitiendo esta restricción, un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general«[138]. Kant agrega que hipostasiamos luego esta idea del todo de la realidad porque transformamos la unidad *distributiva* del uso del entendimiento en la experiencia en la unidad *colectiva* de un todo de la experiencia y en este todo fenoménico concebimos un ente único que contiene en sí toda la realidad empírica[139]. Luego, »mediante la subrepción trascendental ya mencionada, lo confundimos con el concepto de una cosa que preside la posibilidad de todas las cosas«[140]. El ideal del ente realísimo, aunque no es más que una representación, es dotado así, primero de realidad, luego de sustancialidad. »Finalmente, en virtud de un progreso natural de la razón que busca completar la unidad, se llega a *personalizarlo* . . . , por cuanto la unidad regulativa de la experiencia no descansa en los fenómenos mismos (en la sola sensibilidad), sino en el enlace de su multiplicidad por el entendimiento (en una apercepción), y de esta suerte la unidad de la realidad suma y la cabal determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parece residir en un entendimiento supremo, o sea, en una *inteligencia*«[141].

Con todo, a pesar de esta urgente necesidad de presuponer algo que pueda servir de base a la determinación cabal de nuestros conceptos de objetos, el carácter ideal y puramente ficticio de esta pre-

[138] KrV, A 581 sq./B 609 sq.

[139] Cf. R. 3936: »*Todo* es considerado *distributiva* o *colectivamente*. Lo primero designa un concepto universal, en cuanto representa una característica común de los conceptos inferiores; lo segundo significa tomar conjuntamente una pluralidad. Porque la colección de todo no puede siempre llevarse a efecto, la omnitudo collectiva es a veces imaginaria«. (Ak., XVII, 354 sq.; la reflexión es temprana —la *Crítica* suprimirá las cláusulas restrictivas: *immer: siempre; bisweilen: a veces*).

[140] KrV, A 582 sq /B 610 sq. [141] KrV, A 583 n/B 611 n.

suposición es obvio, y ella sola no podría bastar para persuadir a la razón de que considere como un ente existente lo que no es más que una criatura de su pensamiento *(ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens)*[142]. Hay otro motor que la lleva a ello, empujándola a buscar, en el retroceso de lo condicionado dado a lo incondicionado, un punto donde reposar, el cual no está dado efectivamente de suyo, pero es lo único que puede completar la serie de las condiciones remitidas a sus fundamentos. »Este es el camino natural que toma toda razón humana, aun la más ordinaria, aunque no toda se mantiene en él. No comienza por conceptos, sino por la experiencia común, y toma así algo existente como base. Pero este cimiento se hunde, si no reposa sobre la roca inconmovible de lo absolutamente necesario. Esta a su vez flota sin sostén, si fuera de ella y debajo hay un espacio vacío, y ella no lo llena todo, no dejando lugar así para seguir preguntando por qué, esto es, si ella no es infinita en su realidad«[143]. La búsqueda del fundamento de lo empíricamente dado nos conduce pues a la idea de lo absolutamente necesario; y cuando queremos determinar esta idea con más precisión, el concepto del ente supremo, que encierra en sí toda las realidades, se nos ofrece como el más apto para satisfacer las exigencias que esa idea estaba llamada a cumplir. »Tal es pues la marcha natural de la razón humana. Primero se persuade de que existe *algún* ente necesario. Descubre en él una existencia incondicionada. Busca entonces el concepto de lo que no depende de ninguna condición y lo encuentra en aquello que de suyo es la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda la realidad. Pero el todo sin límites es unidad absoluta, y envuelve el concepto de un ente único que es el ente supremo; la razón concluye así que el ente supremo, como fundamento originario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario«[144].

Este razonamiento natural no es formalmente riguroso. Como apunta Kant, la idea del ente realísimo es la más adecuada para concebir el ente absolutamente necesario, pero no es forzoso que éste se ajuste a esa idea. Bien podríamos admitir que todos los demás entes limitados son incondicionalmente necesarios, aunque no podamos inferir su necesidad del concepto que de ellos tenemos. Pero en tal caso nuestro razonamiento no nos habría procurado la menor indicación acerca de las propiedades de un ente necesario, y no habría llevado a ninguna conclusión útil[145]. La tradición por eso ha fortalecido el razonamiento natural que genera la teología metafísica con argumentos formales destinados a demostrar rigurosamente la existencia de Dios: Kant muestra que estos argumentos se dejan clasificar, sin excepción, en tres tipos, según que infieran la existencia de Dios de la naturaleza conocida del mundo sensible (argumento físico-teológico), de la experiencia indeterminada de que existe un ente cualquiera (argumento cosmológico) o simplemente del análisis del concepto mismo de Dios (argumento ontológico). Kant explica y destruye estos tres tipos de argumento en uno de los capítulos más claros y elocuentes de su libro, que nos parece excusado comentar aquí[146].

Conviene, en cambio, que nos refiramos brevemente al empleo de la idea de Dios como hipótesis, según Kant indispensable para la organización de la experiencia. Transcribo algunos pasajes que dejan bien en claro cuál es el carácter de esta representación de Dios, la única que tiene cabida en la filosofía teórica. Kant subraya, ante todo, que »el concepto de una inteligencia suprema es una mera idea *(eine blosse Idee)*, de suerte que su realidad objetiva no consiste en que se refiera directamente a un objeto (pues en esta acepción no podríamos justificar su validez objetiva), sino que es sólo un esquema del concepto de una cosa en general, ordenado según las condiciones de la máxima unidad racional, para obtener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra razón, al derivar el objeto de la experiencia del objeto imaginado de esta idea, considerado en cierto modo como el fundamento o la causa de aquél. Se dice entonces, por ejemplo, que las cosas del mundo deben considerarse *como si* hubieran recibido su existencia de una inteligencia suprema. De esta suerte, la idea es propiamente sólo un concepto heurístico y no un concepto ostensivo: no muestra como está constituido un objeto, sino como nosotros debemos *buscar*, en general, guiados por él, la índole y conexión de los objetos de la experiencia«[147]. »Si dirigimos nuestra mirada al objeto trascendental de nuestra idea, vemos que no podemos presuponer su existencia en sí según los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, etc., por cuanto estos conceptos no tienen la menor aplicación a algo enteramente distinto del mundo sensible. Así pues la suposición racional de un ente supremo como causa suma se concibe de un modo puramente relativo, con vistas a la unidad sistemática del mundo sensible; se trata de un mero ente en la idea *(ein blosses Etwas in der Idee)*, sin que tengamos la menor noción de lo que es *en sí*«[148]. A propósito de este ente formula Kant las preguntas y respuestas que he transcrito en el epígrafe a esta Tercera Parte y que conviene releer[149]. A ellas se agrega una tercera pregunta: concedido que el fundamento trascendental del mundo existe *sin duda*, pero que no tiene sentido

[142] KrV, A 584/B 612. [143] KrV, A 584/B 612. [144] KrV, A 586 sq./B 614 sq.
[145] KrV, A 588/B 616.

[146] Secciones 4, 5 y 6 del capítulo Tercero del Libro Segundo de la Dialéctica trascendental· KrV, A 592-630/B 620-658

[147] KrV, A 670 sq./B 698 sq. [148] KrV, A 679/B 707.
[149] Véase arriba, p 487

determinarlo con nuestras categorías, »¿no nos será lícito concebir este ente distinto del mundo al menos según una *analogía* con los objetos de la experiencia?«. La respuesta es: »*Por cierto,* pero sólo como un objeto en la idea, y no en la realidad, es decir, sólo en cuanto es un sustrato, para nosotros desconocido, de la unidad sistemática, el orden y la finalidad del universo, que la razón debe adoptar como principio regulativo de la investigación de la naturaleza. Más aún, podemos, sin temor y sin reproche, admitir en esta idea ciertos antropomorfismos, favorables a dicho principio regulativo. Pues se trata sólo de una idea, que no es referida directamente a un ente distinto del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, aunque sólo por intermedio de un esquema suyo, a saber, una inteligencia suprema que lo ha creado conforme a sabios propósitos«[150]. »¿Podemos pues de este modo (se inquirirá aún) suponer un Creador del mundo único, sabio y omnipotente? *Sin duda alguna;* y no sólo esto, sino que *tenemos que* presuponerlo. ¿Pero ampliamos entonces nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ninguna manera.* Pues sólo hemos presupuesto algo, sin que tengamos ninguna noción de lo que es en sí mismo (un mero objeto trascendental), pero, con referencia al orden sistemático y teleológico de la fábrica del mundo, que debemos presuponer cuando estudiamos la naturaleza, hemos concebido ese ente desconocido *por analogía* con una inteligencia (un concepto empírico); es decir que, en relación con los fines y la perfección que se fundan en él, lo hemos dotado justamente de esas cualidades que, según las condiciones de nuestra razón, pueden contener el fundamento de una tal unidad sistemática. Esta idea se justifica plenamente, pues, *relativamente al empleo* de nuestra razón *en el mundo.* Si quisiéramos otorgarle empero una validez objetiva absoluta, estaríamos olvidando que hemos concebido meramente un ente en la idea; al empezar así por un fundamento que la contemplación del mundo no es capaz de determinar, quedaríamos imposibilitados para aplicar de un modo adecuado este principio al uso empírico de la razón«[151].

6

La crítica de la *metaphysica specialis* pone fin a las pretensiones científicas de las tres disciplinas que la componen, pero deja en pie a lo menos como conceptos problemáticos las ideas que son el tema de dos de ellas: la psicología y la teología. En cuanto al tema de la otra, la totalidad de los fenómenos, Kant muestra que es una idea

[150] KrV, A 696 sq./B 724 sq. [151] KrV, A 697 sq./B 725 sq.

contradictoria e insostenible[152]; pero ello le permite justamente asegurar como concepto problemático otra idea: la causalidad incausada o libertad trascendental. Las ideas cuya posible validez se reserva de esta manera, corresponden a los tres objetos que según Kant son la meta de todos los afanes de la metafísica: Dios, el alma inmortal y la libertad. La crítica ha demostrado que no podemos conocerlos positivamente mediante una ciencia, pero ha cerrado el camino también a todo intento teórico de negarlos. De ella puede decirse que ha abolido el saber para dar cabida a la fe[153]. Desde esta perspectiva comprendemos mejor el interés de Kant en mantener el distingo entre el fenómeno y la cosa en sí: éste no es, como pudo parecer un momento, un distingo puramente académico destinado, por decirlo así, sólo a poner en su sitio al conocimiento sensible. ¿Qué importaría la pretensión de la sensibilidad de conocer todo lo que existe, confundiendo a los fenómenos con las cosas en sí, si ella fuese nuestra única vía de acceso a lo real, y toda determinación positiva de estas últimas nos estuviese definitivamente vedada? El concepto puramente problemático del noumeno en su acepción negativa sería un lastre del pensamiento, privado de efectiva importancia, si las transgresiones del conocimiento empírico, que está llamado a impedir, fuesen invasiones de una tierra de nadie, que no hay ningún interés en proteger. Distinto es el caso si tenemos, al margen de la especulación teórica, otro camino para determinar una realidad que escapa a las condiciones y al alcance de nuestra sensibilidad; el concepto negativo del noumeno es indispensable entonces para marcar a ésta sus límites, más allá de los cuales podrá concebirse, aunque sin intención científica, una idea positiva de lo suprasensible. Vimos que Kant, al término de su crítica de la psicología racional, sugiere expresamente que ese camino existe: se puede marchar por él gracias a la evidencia de nuestra libertad, revelada inmediatamente en la conciencia moral[154].

En un pasaje de su obra póstuma sobre *Los progresos de la metafísica,* dice Kant que la realidad de la libertad y la idealidad del espacio y el tiempo son las dos piezas vertebrales de que pende toda la metafísica[155]. La doctrina del espacio y el tiempo inicia, como hemos visto, una crítica de la razón teórica, que lleva a la fundación de una metafísica de la experiencia. La doctrina de la libertad es el centro de

[152] »No hay nada que nos impida *suponer* estas ideas como objetivas e hipostáticas, excepto solamente la cosmológica; aquí la razón tropieza con antinomias cuando quiere sostenerla (la idea psicológica y la teológica no contienen tales antinomias)«. KrV, A 673/B 701.

[153] KrV, B xxx.

[154] Como indicamos arriba, es claro que Kant ha reservado la posibilidad de una acción causal de la cosa en sí para construir la idea de la libertad trascendental. (Cf. KrV, A 538 sq./B 566 sq.).

[155] Ak., xx, 311.

la crítica de la razón práctica en que descansa la metafísica de la moral. El estudio de esta segunda fase de la obra crítica de Kant sale de los marcos de este libro, donde nos hemos propuesto examinar solamente la primera, que cimienta y hace posible las etapas ulteriores. Parece apropiado, con todo, que antes de dar por concluida nuestra tarea, indiquemos brevemente de qué modo Kant funda en la conciencia moral de la libertad lo que él llama una metafísica práctico-dogmática[156], esto es, una concepción positiva de lo suprasensible, que, sin embargo, no pretende ser una teoría científica, sino una representación válida sólo en el terreno moral.

En la *Crítica de la razón pura* distingue Kant entre la libertad práctica y la libertad trascendental. Esta es la causa incausada de que hemos hablado, la potestad incondicionada de iniciar espontáneamente una serie causal. La libertad práctica, en cambio, se define como »la independencia del arbitrio del constreñimiento *(Nötigung)* por impulsos de la sensibilidad«[157]. Esta libertad práctica, dice Kant, »puede demostrarse por experiencia«[158]. En efecto, es patente que »no sólo aquello que excita, esto es, afecta inmediatamente los sentidos, determina el arbitrio humano, sino que somos capaces de superar las impresiones que actúan sobre nuestra facultad apetitiva sensible, valiéndonos de representaciones de aquello que, aun remotamente, es útil o lesivo; estas reflexiones acerca de lo que es apetecible con vistas a todo nuestro estado, o sea, acerca de lo que es bueno y útil, se fundan en la razón«[159]. Ella es, en consecuencia, capaz de determinar nuestra conducta aun en contra de los impulsos sensuales inmediatos. Queda todavía por verse si la razón misma, cuando determina una decisión nuestra, no está a su vez determinada por influencias ajenas, de modo que el acto que, confrontado con los impulsos de la sensibilidad, puede llamarse libre, sea la consecuencia de causas superiores más lejanas. Pero este problema, dice Kant, no nos concierne para nada en el terreno práctico, donde pedimos a la razón sólo la norma de nuestra conducta. Se trata de una cuestión especulativa que podemos dejar de lado mientras nuestro propósito se dirige exclusivamente a la acción. »Conocemos pues la libertad práctica por experiencia, como una de las causas naturales, a saber, una causalidad de la razón en la determi-

[156] *Progresos*, Ak., xx, 281; cf. R. 6428, Ak., xviii, 713. Adviértase que la metafísica práctico-dogmática, o representación moralmente válida de lo suprasensible, no es lo mismo que la metafísica de la moral, o doctrina a priori de la conducta (cf. Ak., xx, 293).

[157] KrV, A 534/B 562.

[158] KrV, A 802/A 830. En este pasaje, al parecer, Kant no usa la palabra *experiencia* en el sentido estricto de conocimiento de los objetos fenoménicos construidos conforme a las categorías, sino en una acepción más amplia y laxa. Véase arriba, p. 420 y nota 468.

[159] KrV, A 802/B 830.

nación de la voluntad, en tanto que la libertad trascendental exige una independencia de la razón misma (en cuanto a su potestad para iniciar una serie de fenómenos) de todas las causas determinantes del mundo sensible, y parece así contrariar a la ley natural y a toda experiencia posible, por lo cual sigue siendo un problema. Pero este problema no corresponde dirimirlo a la razón en su uso práctico«[160].

La idea de atenerse a la libertad práctica como una forma de causalidad natural, e ignorar del todo la libertad trascendental que debiera servirle de base, no parece haber satisfecho a Kant, pues en la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1785) apela a nuestra conciencia de la libertad intelectual de la razón, para fundar en ella nuestro derecho a reclamar también la posesión de una libertad absoluta en el orden práctico. Kant supo comprender que la determinación y el conocimiento de la verdad suponen una actividad intelectual capaz de sustraerse enteramente a influencias causales trascendentes. Esta independencia de la espontaneidad cognoscente es indispensable, en particular, para el conocimiento a priori, condición a su vez, como sabemos, de la organización de una ciencia empírica[161]. En varias reflexiones, y en un pasaje de la *Crítica de la razón pura* identifica Kant la autoconciencia de la espontaneidad intelectual (la apercepción) con la conciencia de la libertad[162]. En el texto aludido de la

[160] KrV, A 803/B 831. cf. R. 4725: »El concepto práctico de la libertad es aquel que basta para ejecutar acciones según reglas de la razón, y confiere poder a los imperativos de ésta; el concepto especulativo o raciocinante de la libertad es aquel que basta para explicar las acciones libres conforme a la razón. Este último es imposible, porque es lo originario en lo derivativo«. R. 4724: »No podemos demostrar la libertad a posteriori, porque la no percepción de fundamentos determinantes no es una prueba de que no existen. Tampoco podemos conocer su posibilidad a priori, ya que es imposible comprender la posibilidad del fundamento originario, que no es determinado por otro. No podemos en consecuencia demostrarla teóricamente, sino sólo como una hipótesis práctica necesaria« (Ak., xvii, 688).

[161] R. 5441. »Todas las acciones nuestras y de otros seres son necesarias; sólo el entendimiento (y la voluntad en cuanto puede ser determinada por el entendimiento) es libre y una pura actividad propia *(Selbsttatigkeit)*, que no es determinada por nada fuera de ella misma. Sin esta espontaneidad pura e inmutable no conoceríamos nada a priori; pues estaríamos determinados a todo, y nuestros mismos pensamientos estarían sujetos a leyes empíricas. La facultad de pensar y actuar a priori es la única condición de la posibilidad del origen de todos los otros fenómenos«. (Ak., xviii, 182 sq.).

[162] »El hombre, que conoce a la naturaleza entera sólo a través de los sentidos, se conoce a sí mismo también por pura apercepción, en actos y determinaciones internas que no puede atribuir a impresiones de los sentidos, y es para sí en parte fenómeno *(Phanomen)*, pero en parte también, a saber, en lo que se refiere a ciertas facultades, es un objeto puramente inteligible, por cuanto la acción del mismo no puede imputarse a la receptividad sensible. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón; sobre todo esta última se distingue especial y eminente-

Fundamentación, Kant destaca sobre todo a la razón (en sentido estricto) con su capacidad de concebir ideas a que no puede corresponder ningún objeto sensible, como el testimonio más claro de que en último término somos independientes del acontecer fenoménico. La razón, escribe Kant, »como pura actividad propia, es incluso más alta que el *entendimiento;* porque aunque éste también es actividad propia y no contiene, como el sentido, meramente representaciones que sólo se producen cuando uno es afectado por cosas (o sea, cuando es pasivo), con su actividad no puede, sin embargo, producir otros conceptos que aquellos que sólo sirven para subordinar a reglas las representaciones sensibles y unificarlas así en una conciencia, y no podría pensar nada sin este uso de la sensibilidad. En cambio la razón exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que por ella excede con mucho todo lo que la sensibilidad pueda ofrecerle, y muestra que su principal asunto consiste en distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo. Por esto, un ser racional debe considerarse a sí mismo, *en cuanto es una inteligencia* . . . , como perteneciente, no al mundo sensible, sino al mundo inteligible . . . Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede nunca el hombre concebir la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad; pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad«[163].

Sin embargo, la libertad intelectual puede a lo sumo juzgarse como un indicio de nuestra independencia causal en el orden práctico, pero no, según pretende este razonamiento, como una prueba de ella. Aunque seamos libres para determinarnos a pensar conforme a la legislación autónoma del entendimiento y a las exigencias del conocimiento de la verdad, de ello no se infiere que lo seamos también para decidirnos a actuar sin otra norma ni motivo que el dictado de la razón. Bien podría ésta concebir sus reglas de conducta con entera independencia de todo influjo exterior y el hombre emmente de todas las fuerzas empíricamente condicionadas, porque examina sus objetos sólo según ideas, y determina con arreglo a ello al entendimiento, el cual da entonces a sus conceptos (que también son puros) un uso empírico« (KrV, A 546 sq/B 574 sq.). Cf. R. 4220: »Libertad es propiamente la actividad propia de que uno tiene conciencia... La expresión *yo pienso* (este objeto) indica ya que no soy pasivo relativamente a la representación, que ella debe atribuírseme, que de mí mismo depende lo contrario«. (Ak., XVII, 462 sq.; véase también, R. 4228, Ak., XVII, 647).

[163] Ak., IV, 452. En la última oración, leo con Hartenstein y Ak., *bestimmenden Ursachen (causas determinantes),* en lugar de *bestimmten Ursachen (causas determinadas),* como decía la edición original. Cito según la versión española de M. García Morente (publicada por Espasa-Calpe, Colección Austral), pero he debido introducirle varias modificaciones.

pero ajustar su comportamiento a esas reglas sólo cuando las circunstancias de su vida (ambiente, estado psicofísico, etc.) lo determinan a ello. Es claro que una situación así haría irrisoria la libertad práctica y destruiría la responsabilidad moral. Por eso, quizás, la *Crítica de la razón práctica,* la obra más madura de Kant sobre este tema, no vuelve a utilizar este argumento para demostrar la libertad. Esta se establece allí directamente por la evidencia inmediata de que somos moralmente responsables. La conciencia de que estoy sujeto al imperativo absoluto de la ley moral envuelve la conciencia de que puedo cumplirlo. Porque me siento llamado incondicionalmente a determinar mi conducta conforme a ciertas exigencias, *sé* que no puede haber condiciones que me impidan hacerlo. *Debo, luego puedo:* esta inferencia aparente es la expresión articulada del contenido medular de nuestra conciencia moral[164]. Esta apercepción inmediata de nuestra independencia para cumplir nuestro deber la llama Kant *das Faktum der Vernunft, el hecho de la razón,* o, mejor quizás, *el hecho de que hay razón.* Ella confiere validez objetiva, aunque sólo para efectos prácticos, a la idea de la libertad trascendental o de la causalidad incausada. De esta manera ganamos un acceso a lo suprasensible que ninguna otra representación podría procurarnos. Porque lo que sería trascendente para una consideración teórica resulta inmanente en la práctica[165]. »Sólo el concepto de la libertad permite que no necesitemos ir más allá de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible que corresponde a lo sensible y condicionado. Pues es nuestra misma razón la que mediante la ley práctica suprema e incondicionada se conoce a sí misma y al ente que es consciente de esta ley (nuestra propia persona) como perteneciente al puro mundo inteligible, incluso con la determinación del modo como puede actuar en cuanto tal. Así se puede comprender por qué en toda la facultad de la razón *sólo lo práctico* puede ayudarnos a trascender el mundo sensible, procurándonos conocimientos de un orden y enlace suprasensibles, los cuales empero, por lo mismo, sólo pueden extenderse hasta donde precisamente se requieren con un puro propósito práctico«[166].

La realidad de la libertad, evidenciada en la conciencia moral, confiere, como veremos, validez objetiva —aunque sólo para uso práctico— también a las ideas de Dios y la inmortalidad[167]. Los tres grandes ob-

[164] En rigor, no se trata de una inferencia, pues si, como es obvio, sin libertad no hay obligación, no cabe sentir que debo si a la vez no sé que puedo. Estamos ante un caso análogo al de la pseudoinferencia *pienso luego existo,* en que se expresa verbalmente nuestra conciencia intelectual.

[165] KpV, Ak., V, 105. [166] KpV, Ak., V, 105 sq.

[167] Cf. KU, § 91: »De las tres ideas puras de la razón, *Dios, Libertad* e *Inmortalidad,* el concepto de la libertad es el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva... en la naturaleza, mediante su efecto posible en

jetos del interés de la razón; que eran la meta de la actividad construc-
tiva de la metafísica tradicional, destruida por el examen crítico de
nuestra razón en su uso teórico, son restaurados así por la crítica de
la razón en su uso práctico, que funda de este modo una representa-
ción de lo suprasensible (lo meta-físico), que no es materia de ciencia
sino de fe, pero que, gracias a la restricción crítica de nuestro conoci-
miento, está definitivamente a salvo de los ataques negadores o desfi-
guradores de una especulación mal encaminada. La libertad del quere
se vincula a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma
través de la idea del sumo bien. Kant señala que el concepto de l
sumo (des Höchsten) encierra un equívoco: puede significar lo qu
es más alto (lo supremo) o bien lo que está completo (lo consuma-
do). Lo supremo es aquella condición que no está subordinada
ninguna otra (lo originario); lo consumado, en cambio, es aque
todo que no es parte a su vez de un todo mayor del mismo género (l
perfectísimo) [168]. El bien es el objeto propio de la libertad. A la lu
del análisis kantiano de la conciencia moral, el bien supremo no pue
de consistir sino en la virtud, esto es, la libre determinación de l
propia conducta conforme a la ley moral, por puro respeto al impe-
rio de esta ley. La virtud así definida debe quererse incondiciona
mente, y todos los otros fines posibles de la voluntad libre le están
subordinados. Sin embargo, dice Kant, »ella no es por sí sola el bien
completo y consumado, objeto de la facultad apetitiva de los seres
racionales finitos; pues, para serlo, tiene que comprender además l
felicidad; y esto no sólo ante los ojos interesados de una persona qu
se toma a sí misma como su propio fin, sino también en el juicio de
una razón imparcial, que considere en general a esa persona como un
fin en sí dentro del mundo. Pues que alguien sea menesteroso de fe-
licidad, y además la merezca, y sin embargo, no participe de ella, no
es compatible con el querer perfecto de un ser racional, que a la
vez fuese omnipotente...«[169]. El sumo bien, entendido como bien
completo o consumado, ha de definirse pues como la síntesis de la

ella, y en virtud de esto justamente hace posible el enlace de los otros dos con la naturaleza, y de los tres entre sí para formar una religión« (Ak., v, 473; cf. 468). »Hay algo en la razón humana, que no podemos conocer por ninguna experiencia y que sin embargo demuestra su realidad y verdad en efectos exhibidos en la experiencia... Ello es el concepto de la *libertad* y la ley, de él derivada, del imperativo categórico, esto es, del imperativo que manda absolutamente. Mediante este concepto, *ideas* que para la razón puramente especulativa serían del todo vacías obtienen una realidad, aunque sólo práctico-moral«. (Ak., VIII, 416). De las tres ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad, lleva la segunda, »a saber, la de *libertad*, en su séquito a las otras dos, porque su existencia está contenida en él imperativo categórico, que no deja lugar a dudas«. (Ak., VIII, 418). Cf. Ak., VIII, 403; Ak., XX, 295, 300; Ak., XVII, 516.

[168] KpV, Ak., v, 110. [169] KpV, Ak., v, 110.

felicidad y la virtud, o la dicha plena de quienes la merecen[170]. Kant declara que el fomento del sumo bien, concebido de esta manera, es un objeto a priori necesario de nuestra voluntad, indisolublemente ligado a la ley moral, de suerte que la imposibilidad de aquél demostraría la falsedad de ésta[171]. Esta tesis ha sido cuestionada invocando los resultados del propio análisis kantiano de la conciencia moral[172]. ¿No es víctima Kant aquí del equívoco en el concepto de *sumo bien* que él mismo se había preocupado de aclarar? No cabe duda de que la ley moral sería falsa si no fuese posible el bien *supremo*, esto es, la pureza y rectitud de las intenciones. Por eso, justamente, la evidencia de la verdad de la ley moral, implica, en el dominio práctico en que ella es incontrastable, la realidad de la idea de libertad. Pero

[170] »*Felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo para quien, en el conjunto de su existencia, *todo va según su voluntad y deseos*« KpV, Ak., v, 124; cf. Ak., v, 22, 25, 61 sq. Véase, asimismo, KrV, A 800/B 828; GMdS, Ak., IV, 399, 405; 417 sq.; *Metaphysik der Sitten*, Ak., VI, 387 sq., compárese el siguiente texto de KU, § 83: »El concepto de la felicidad no es un concepto que el hombre abstraiga de sus instintos, tomándolo así de la animalidad que hay en él; sino que es una mera *idea* de un estado, a la cual él quiere adecuar el suyo en condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). La proyecta para sí, y de modo tan diverso, mediante su entendimiento, complicado con la imaginación y los sentidos; cambia de opinión tan a menudo, que si la naturaleza estuviera del todo sometida a su arbitrio, no podría adoptar absolutamente ninguna ley determinada universal y firme, para concordar con este concepto vacilante y así con el fin que cada cual se propone a su arbitrio. Aunque redujéramos este fin a la verdadera necesidad natural, en que nuestra especie coincide por doquiera consigo misma, o aumentáramos cuánto quisiéramos la habilidad para procurarse fines imaginados, el hombre nunca alcanzaría lo que entiende por felicidad y que de hecho es su propio fin último natural (no el fin de la libertad); pues su naturaleza es tal que jamás se detiene y satisface en la posesión y el goce«. (Ak., v, 430). Este pasaje parece negar que el mismo Dios pueda hacer feliz al hombre (al menos, mientras no cambie su naturaleza de hombre). Véase también la R. 5480: »La felicidad en este mundo consiste en progresar, por eso nunca puede alcanzarse plenamente; cada instante nos empuja más allá del estado actual«. (Ak., XVIII, 194).

[171] KpV, Ak., v, 114.

[172] »What is the relation of the highest good to the moral law with respect to practice? Kant tells us that we are commanded by reason to seek to realize the highest good. If the highest good were not possible, the moral law would be null and void. It is for this reason that it seems to him to be so essential to show the highest good to be possible. Yet Kant is almost casual in introducing his readers to this command of reason. None of the formulations of the categorical imperative have had this content. In the *Metaphysics of Morals*, where he will be directly concerned with what the law requires of us, the highest good, as he developed the concept here, is not among the »ends which are also duties«. And it is easy to see why this command of reason is not fully expounded: it does not exist... The highest good is a synthetic concept, but all the moral consequences drawn from it (as motive, as object) are drawn from one of its members *(bonum supremum)*, not from both *(bonum consummatum)*«. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*, Chicago 1960, pp. 244-245.

la misma incondicionalidad con que la ley moral nos prescribe la búsqueda de la virtud nos impide asociar esa búsqueda a condiciones: el bien supremo tiene que ser la meta de nuestras aspiraciones, aunque no sea posible complementarlo con el bien consumado. La virtud es nuestro deber, aunque no nos haga felices. Kant no se aparta nunca de esta enseñanza central de su ética. La tesis que examinamos no significa en ningún caso que pudiésemos refutar la vigencia de la ley moral alegando que la síntesis de felicidad y virtud es imposible. Por el contrario, Kant quiere decir más bien que, para la conciencia moral que acata esa ley sin titubeos, tampoco cabe duda de que esa síntesis va a realizarse[173]. Esta tesis, en verdad, no acaba de persuadirnos: si la ley moral obliga sin condiciones, no se ve por qué su reconocida vigencia ha de movernos a confiar en que ciertas condiciones van a cumplirse. Kant procura dar el rango de una exigencia objetiva a la apetencia humana de felicidad, aseverando, como vimos, que un ser racional omnipotente no podría menos que querer que esa apetencia les sea satisfecha a quienes se hagan dignos de ello. Pero sería absurdo concluir que el objeto necesario (porque posible) de una voluntad moral omnipotente tiene que ser también un objeto posible (porque necesario) de nuestra libertad de seres finitos. Esta es llamada a querer la virtud, pase lo que pase; para ella cuenta la rectitud, y no el éxito, de sus propósitos[174].

La decisión a que lleguemos acerca de la tesis discutida tiene gran importancia para la cuestión que nos ocupa, pues esa tesis sirve de premisa al razonamiento que debe conferir realidad a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma. Vincula él estas dos ideas a los

[173] »Este argumento moral no está llamado a proporcionar una demostración *objetivamente válida* de la existencia de Dios, a demostrarle que Dios existe a quien tiene dudas; sino a probarle que, si quiere pensar en forma moralmente consecuente *tiene que acoger* la aceptación de esta tesis entre las máximas de su razón práctica. No se quiere decir pues que sea necesario *para* la moral creer en la felicidad de los seres racionales en proporción a su moralidad; sino que ello es necesario *en virtud de ella*. Se trata pues de un argumento suficiente subjetivamente, para seres morales«. (KU, § 87, Ak., v, 450 n-451 n).

[174] »El fin último que la ley moral nos impone buscar no es el fundamento del deber, pues éste se halla en la ley moral que, como principio práctico formal, guía categóricamente, prescindiendo de los objetos de la facultad apetitiva (la materia del querer) y, por ende, de todo fin. Este carácter formal de mis acciones (subordinación de las mismas bajo el principio de la validez universal), en que reside exclusivamente su valor moral interno, está enteramente en nuestras manos; y puedo muy bien hacer abstracción de la posibilidad o irrealizabilidad de los fines que estoy obligado a perseguir conforme a esa ley... en cuanto esto es algo que nunca está enteramente en mis manos, y atender únicamente a aquello que me toca hacer. Pero la intención de perseguir el fin último de todos los seres racionales (la felicidad, en la medida en que es compatible con el deber) viene impuesta con todo justamente por la ley del deber«. (KU, § 91, Ak., v, 471 n).

dos aspectos reunidos en la noción del bien completo o consumado. El imperativo de realizarlo nos manda, en primer término, que nos hagamos perfectamente santos, que purifiquemos enteramente nuestra voluntad de todo motivo que no sea el respeto a la ley moral. Esta es una meta que el hombre, limitado, afectado por la sensibilidad, no puede cumplir en un tiempo finito. El mandato de perfección moral sería irrealizable y absurdo si no contásemos con una eternidad para llevarlo a cabo. En el acto de acatar la ley moral expresamos pues nuestra confianza en la duración ilimitada de nuestra vida. No quiero ocultar cuán noble me parece esta concepción de la inmortalidad del alma, que la reclama no como un premio de nuestros esfuerzos sobre la tierra, sino como una prolongación indefinida del tiempo en que podremos y deberemos sostenerlos. Sin embargo, la argumentación de Kant no me convence. No me parece que la santidad moral, como él la ha concebido, pueda obtenerse por el transcurso, aun infinito, del tiempo. En el curso de la vida puede llegarse a conquistarla, pero entonces de golpe, en un solo acto, y no por acumulación de esfuerzos anteriores. El tiempo puede servir para poner a prueba la firmeza de la voluntad moral, ofreciéndole una oportunidad de mostrar su perseverancia. Pero no se ve cómo su mera dilatación pueda contribuir a formar una intención pura y recta. La pureza se tiene o no se tiene, y ninguna acumulación de esfuerzos de una voluntad impura puede llevarnos a lograrla; si es impura, sus motivos son espurios, ¿cómo podrían promover su purificación?

El razonamiento en pro de la realidad de la idea de Dios me parece aún más dudoso. Conecta esta idea con el otro aspecto, muy controvertido como vimos, del sumo bien: la felicidad de quienes la merecen. Si la virtud reside en la intención moral y la felicidad en la plena satisfacción de nuestros deseos, como criaturas finitas y sensibles, la síntesis de felicidad y virtud requiere que el acontecer natural esté acordado con nuestros más íntimos propósitos. No se trata, en efecto, de que consecuencias favorables premien en definitiva ciertas acciones; pues una misma acción puede ser moralmente buena, indiferente o hasta perversa, según el motivo que se tuvo al decidirla. La consecuencia de los actos debe corresponder, pues, en último término, a la intención —pura o impura— que los animó y no a su forma externa efectiva. Según Kant sólo podemos concebir esta armonía entre el curso de las cosas y la pureza de las voluntades, si aquél está regido por una inteligencia omnipotente y buena, que lea en el interior de los corazones. Es cierto que la armonía que Kant reclama no es fácil de concebir o de comprender[175]; pero no parece

[175] Kant observa en la R. 4111 que »es excelente que el curso de las cosas sobre la tierra no armonice con las leyes morales, pues de otro modo ningún hombre

que la cosa se vuelva mucho más clara porque afirmemos la existencia de un ente de cuya posibilidad, como Kant mismo reconoce, no tenemos la menor noción. Si las premisas del razonamiento expuesto son válidas, éste nos lleva únicamente a concluir que el hombre bueno confía necesariamente en que hay un orden moral del mundo —vale decir, que la marcha de los hechos traerá consigo eventualmente la dicha de los justos. Pero no nos lleva a concluir que el hombre bueno nécesite entender cómo este orden es posible, o tenga que concebir con claridad de qué naturaleza es el vínculo exigido entre la felicidad y la virtud. Si esta última fuese la conclusión legítima del razonamiento, tendríamos que confesar que ella de hecho no se cumple: pues ninguna concepción humana, tampoco la de una inteligencia buena, todopoderosa y providente, es capaz de esclarecer cómo sería posible que las consecuencias de nuestros actos no dependan de ellos mismos sino del carácter de la intención que los motiva[176].

Conviene subrayar que este doble razonamiento de Kant no pretende en modo alguno constituir un saber acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad de alma, sino justificar la necesidad de una fe práctica en estos objetos. Kant distingue tres maneras de estar persuadido (subjetivamente) de la validez de un juicio: la opinión, el saber y la fe[177]. El saber descansa en fundamentos objetiva y subjetivamente suficientes. Los fundamentos de la fe son suficientes sólo en el aspecto subjetivo. Esta suficiencia *subjetiva* de los fundamentos de un juicio que son *objetivamente* insuficientes, cabe sólo en el orden práctico y al servicio de fines prácticos. »Una vez que nos hemos propuesto un fin, las condiciones de su logro son hipotéticamente necesarias. Esta necesidad es subjetiva, pero sólo relativamente suficiente si no conozco otras condiciones que hicieran posible alcanzar el fin; pero es suficiente absolutamente y para todo el mundo, si sé con certeza que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto. En el primer caso, mi hipótesis y el tener ciertas condiciones por verdaderas constituye una fe puramente contingente, en el segundo caso, empero, una fe necesaria«[178]. Como ejemplo de fe contingente y, como él dice, pragmática, cita Kant la confianza del médico en sus diagnósticos: el médico sabe que puede haberse equivocado, pero frente a la urgencia de curar al enfermo, no puede suspender el juicio indefinidamente; tiene que llegar a un pronunciamiento conforme a sus luces, y proceder luego en la confianza de que esa decisión es correcta; sólo así se puede luchar por la salud del enfermo, que es el fin que el médico se ha propuesto[179]. La fe necesaria consiste, por su parte, precisamente en la confianza en la realidad de las condiciones del sumo bien, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En el pasaje de la *Crítica de la razón pura* donde se exponen estas ideas, Kant dice que la existencia de Dios puede ser objeto también de lo que llama una fe doctrinal (como la confianza que Kant declara tener en que hay otros planetas habitados). Pero en un escrito posterior niega que esto sea posible[180]. »En su significación práctica (práctico-moral), empero —agrega allí— la fe en lo suprasensible no sólo es posible, sino que está

sabría si actúa por prudencia o por moralidad, y no podrían sentirse motivaciones puramente morales«. (Ak., XVII, 420). Esta consideración vale también para el mundo en que ingresemos después de la muerte, puesto que, según Kant, la vida inmortal del alma consiste en una lucha interminable por su perfeccionamiento moral. Cf. R. 5480: »Daher nicht Besserung im Sterben. Nicht Ewigkeit der Verwerfung oder Seligmachung, sondern Unabsehlichkeit des Fortschritts«. (Ak., XVIII, 194 sq.).

[176] Kant declara en la R. 4139 que »si yo pudiera suponer un mundo perfectísimo sin un creador sabio, todo lo importante de la moral podría comprenderse *(eingesehen werden)* sin la existencia de Dios«. (Ak., XVII, 430). Pero según la doctrina crítica sobre el uso de los conceptos puros para determinar objetos y relaciones entre objetos, la idea de Dios tampoco puede ayudarnos a concebir la posibilidad de un mundo perfectísimo, ni su existencia, por tanto, a comprender »lo importante de la moral«. Cabe todavía identificar esa idea con la perfección misma del mundo, diciendo, por ejemplo, con Fichte, que creer en Dios consiste puramente en creer en el orden moral del acontecer. Es superstición, dirá Fichte, adornar al objeto de esta fe con atributos ontológicos que la filosofía crítica ha mostrado que sólo pueden aplicarse determinadamente a la concepción de cosas sensibles. (Véase J. G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine gottliche Weltregierung*, y demás escritos relacionados con la polémica sobre el ateísmo, en *Werke*, ed. por I. H. Fichte, tomo v, pp. 177 sqq.). Obsérvese cuán cerca se encuentra el propio Kant de esta concepción, por ejemplo, en su definición de fe en KU, § 91: »La fe... es una confianza en el logro de un propósito que es nuestro deber fomentar, pero que no podemos *comprender* cómo es posible ejecutarlo«. (Ak., v, 472).

[177] Véase el capítulo »De la opinión, el saber y la fe« en KrV, A 820 sqq./B 848 sqq. También todo el pasaje sobre la fe en KU, § 91, Ak., v, 471 sqq. El tema se trata también en la *Lógica*, Introducción, IX (Ak., IX, 66 sqq.).

[178] KrV, A 823 sq./B 851 sq.

[179] KrV, A 824/B 852.

[180] En el escrito en 1796 sobre la aparición de un tono elegante en la filosofía, dice terminantemente: »No hay una fe teórica en lo suprasensible« (Ak., VIII, 397). Este no es el único punto en que la exposición de la *Crítica de la razón pura* acerca de estas materias ha sido rectificada después. Desde luego, en KrV, A 811/B 839, se afirma que la creencia en la inmortalidad es necesaria porque en el mundo en que vivimos la felicidad no acompaña a la virtud —se requiere, pues, la inmortalidad para que los justos sean premiados, no, como sostendrá más tarde, para que podamos luchar indefinidamente por hacernos justos. En KrV, A 813/B 841, se dice que »sin un Dios y sin un mundo por ahora para nosotros invisible, pero esperado, las espléndidas ideas de la moral son por cierto objetos de aplauso y admiración, pero no motivos que impulsen el propósito y su ejecución *(aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung)*«. Esta tesis contradice lo más esencial de la filosofía moral de Kant. Como escribe en 1786 en el pequeño ensayo sobre la orientación en el pensamiento, la razón necesita suponer que Dios existe, pero »no para derivar de ello la autoridad obligatoria de las leyes morales o los motivos que impulsen a observarlas *(die Triebfeder zu ihrer Beobachtung)*« (Ak., VIII, 139).

inseparablemente ligada a esta significación. Pues el conjunto de la moralidad en mí, aunque suprasensible, y por lo tanto no empírica, está dada con verdad y autoridad incuestionables...; ella prescribe un fin (el sumo bien) que, considerado desde un punto de vista teórico, no puede realizarse por mis solas fuerzas, sin la ayuda del poder de un Gobernante del mundo. *Creer* en El en sentido práctico-moral no significa empero suponer previamente que su existencia es verdadera en sentido teórico, para obtener así el esclarecimiento requerido para entender el fin prescrito y los impulsos necesarios para efectuarlo —pues para esto basta objetivamente por sí sola la ley de la razón—; sino para actuar conforme al ideal de ese fin, como si existiera efectivamente ese gobierno del mundo«[181].

La necesidad moral de una fe en lo suprasensible no nos autoriza por cierto para creer en lo que se nos antoje. Al contrario: esta necesidad se extiende exclusivamente a aquellos objetos que concibamos como indispensables para realizar el sumo bien, determinados solamente con los atributos que efectivamente se requieran para ello. La fe moral descansa en exigencias universales de la razón humana. Reconocerla no es, pues, dar rienda suelta al libertinaje de la fantasía religiosa. Antes bien, la meditación kantiana sobre esta materia conduce a adoptar criterios nítidos y estrictos para una depuración, una efectiva »desmitologización« de las representaciones tradicionales de lo suprasensible[182]. Según él, es uno de los méritos de la teología moral así fundamentada que nos proporciona una idea inequívoca de Dios[183], que sirve luego de cartabón para apreciar el valor de las representaciones empíricas que podamos formarnos de El, por ejemplo, si nos aparece en persona. »De la ley moral, que nuestra propia razón nos prescribe con autoridad..., surge el concepto de Dios, que la razón pura práctica constriñe a *forjar para nosotros mismos*... Es obvio que un concepto que tiene que surgir de nuestra razón, tiene que ser forjado *(gemacht)* por nosotros mismos. Si lo quisiéramos obtener de algún fenómeno (un objeto de experiencia), el fundamento de nuestro conocimiento sería empírico, e inútil, por consiguiente, para la validez universal y la certeza práctica apodíctica que debe poseer una ley obligatoria para todos. Más bien, tendríamos que confrontar una Sabiduría que nos apareciese en persona, con ese concepto forjado por nosotros..., para ver si esta persona corresponde también al carácter de ese arquetipo de fabricación propia«[184].

[181] Ak., VIII, 397 n.

[182] Véase sobre todo, esa obra maestra que es *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793 —reproducida en Ak., VI).

[183] KrV, A 814/B 842.

[184] Ak., VIII, 401 n. Kant prosigue: »Y aun en el caso de que no encontrásemos nada

La fe práctica en lo suprasensible demanda que nos lo representemos de una cierta manera, para lo cual hay que determinarlo positivamente, aunque sea de modo muy general. ¿Cómo conciliar esta exigencia con la restricción crítica del uso objetivo de nuestras categorías? Porque hemos dicho que ellas pueden concebirse separadas de los esquemas sensibles que condicionan su aplicación a entes existentes, pero que entonces no representan más que la pura forma vacía de la unidad de la síntesis que constituye un objeto, y en modo alguno representan un objeto o una relación objetiva determinada. Kant propone dos soluciones a la cuestión que planteamos. A veces sostiene que las categorías puras sirven, a pesar de todo, para *pensar* determinadamente lo suprasensible, con vistas a las necesidades del uso práctico de la razón, aunque no sirvan para *conocerlo,* en satisfacción de su uso teórico[185]. Pero su enseñanza más madura parece ser que la concepción positiva de lo suprasensible requerida para fines prácticos es posible y legítima si se apoya en la *analogía* de los entes sensibles[186]. Esta doctrina sería una solución satisfactoria, y permitiría justificar la formación de una representación no indeterminada de lo suprasensible, si no suscitase una nueva dificultad. *Analogía,* define Kant, no es una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes[187]. Así puedo concebir, por ejemplo, la inteligencia divina por analogía con el entendimiento de un artesano, si la relación de Dios con el mundo es una relación causal idéntica (formalmente) a la del artesano con sus productos. Pero, como puede verse, la concepción analógica de lo desconocido e inconocible sólo cabe si reconocemos y concebimos en sentido recto, y no meramente analógico, una relación suya con otra cosa conocida. Sólo si esa relación es efectivamente idéntica con otra cuyos términos nos son familiares, podemos apoyar en éstos una representación analógica de aquello. La doctrina de la concepción de lo suprasensible según la analogía de lo sensible no puede escapar pues a la necesidad de aplicar a lo suprasensible por lo menos una categoría sin este apoyo: aquella requerida para pensar la relación en que se va a fundar la analogía. En los ejemplos de Kant, se trata siempre de una relación

en ella que lo contradiga, sería sin embargo absolutamente imposible comprobar que concuerda con él, excepto por una experiencia suprasensible... lo cual es contradictorio«.

[185] Véase apéndice XII, p. 574.

[186] En la nota 445 de la Segunda Parte (p. 413), señalé varios pasajes importantes relativos al concepto kantiano de la analogía. Como dije en el prólogo, debo al R. P. François Marty S. J. valiosas indicaciones sobre este tema, que, sin embargo, no me ha parecido oportuno comentar mientras no aparezca la obra que tiene en preparación.

[187] *Proleg*, § 58, Ak., IV, 357. Cf. KU, § 90, Ak., V, 464.

causal[188], y ésta es tal vez la razón por la que Kant, ni aun en los pasajes más críticos de su obra, abandona el hábito de aplicar a lo suprasensible la categoría de causalidad[189]. Ello explica también los pasajes, aludidos arriba, en que Kant defiende el uso de las categorías puras para *pensar,* aunque no para *conocer* lo suprasensible. No parece tan fácil, sin embargo, reconciliar estos pasajes con aquellos otros, prolija y admirablemente fundamentados, en que niega que las categorías así empleadas puedan proporcionarnos una representación inteligible de un objeto. Pues, como escribe en la *Crítica,* en el más radical de todos estos textos: »No podemos entender nada, a menos que envuelva algo que corresponda a nuestras palabras en la intuición«[190].

La obra de Kant cumple una etapa decisiva en la historia de la ilustración del hombre, esto es, de su lucha por liberarse de las tutelas que él mismo se ha impuesto. Pero no ha de creerse que le ha dado fin. »Pues nuestra razón no es una facultad cuyo ejercicio podamos a nuestro arbitrio cortar en su avance: ella es una ley para sí misma«[191].

[188] »*Analogía* (en su acepción cualitativa) —define una nota del § 90 de la *Crítica del Juicio*— es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en cuanto tiene lugar al margen de la diferencia específica de las cosas...« (Ak., v, 464 n). Ejemplos de analogía apoyada en relación causal se encuentran en esta misma nota y en el citado § 58 de los *Prolegómenos.*

[189] Por ejemplo en el texto de KrV, A 288/B 344, citado arriba, en la sección 1, p. 490.

[190] KrV, A 277/B 333. Cf. R. 6338 a: »Una definición que no tiene ninguna referencia a una aplicación en concreto es trascendente (sin significado)«. (Ak., XVIII, 660). R. 5554: »No podemos decir que las categorías puras tengan objetos; ellas determinan únicamente el objeto trascendental con referencia a nuestra sensibilidad mediante la síntesis de lo múltiple en la intuición«. (Ak., XVIII, 230). La R. 5657, excluye del campo de aplicación de estas consideraciones al uso práctico de la razón; a propósito del concepto de un ser primordial (*Urwesen* —o sea, Dios), dice: »La determinación teórica del mismo consiste en puras palabras que no tienen ningún significado fuera de la aplicación de dicho concepto como principio de lo práctico (donde tiene un interés absolutamente necesario)«. (Ak., XVIII, 317). Véase, sin embargo, lo que Kant escribe sobre los misterios de la religión: »De cada uno de los misterios propuestos a la fe cabe exigir con razón que *se entienda* lo que quieren decir; lo que no ocurre cuando uno entiende *separadamente* las palabras que lo expresan, esto es, cuando les atribuye un sentido; es preciso además que tomadas conjuntamente en un concepto admitan un sentido y no cese aquí todo pensamiento«. (*La religión,* Ak., VI, 144 n).

[191] »Denn unsere Vernunft ist nicht ein Vermögen, dessen Gebrauch wir nach Belieben den Fortgang abschneiden können. Sie ist sich selbst ein Gesetz«. (R. 4741 —Ak, XVII, 694).

APENDICES

I

Espacio físico y espacio sensorial en Kant

Antes de que Kant concibiera el espacio como forma de la sensibilidad, es indudable que cuando hablaba de espacio se refería a lo que hemos llamado espacio físico, el espacio en que están efectivamente los cuerpos. Su propia doctrina del espacio se elabora para resolver ciertas dificultades que se suscitan justamente a propósito del espacio físico, el que ha sido su tema de siempre. Es obvio, en consecuencia, que con esta doctrina entiende Kant referirse al espacio físico. Sin embargo, hay textos en sus papeles póstumos y en la propia *Crítica de la razón pura* que hacen pensar que en cuanto dio con la nueva doctrina del espacio como forma de la sensibilidad, Kant no pudo evitar la confusión que combatimos en el texto; en todo caso, contribuyó, con pasajes de su puño y letra, a provocarla en sus lectores. En la R. 4629 (Adickes: 1772-1775) escribe: »En virtud de que nuestras sensaciones obtienen un lugar determinado en el espacio y el tiempo, alcanzan una función entre los fenómenos *(Erscheinungen);* el lugar en el espacio y en el tiempo es determinado por la vecindad de otras sensaciones en ellos«. (Ak., XVII, 614). Y en la R. 4634, de la misma época: »Aquello mediante lo cual nos es dado un objeto de la experiencia se llama fenómeno... Los fenómenos tienen... una forma, un principio radicado en nuestro sujeto, en virtud del cual ordenamos ya sea *las impresiones mismas o bien aquello que les corresponde,* y asignamos un lugar a cada una de sus partes«. (Ak., XVII, 618-619). La forma de que aquí se habla es el espacio y el tiempo, considerados como principios de orden de las representaciones sensibles. Al decir que en dicha forma se ordena *aquello que corresponde a las impresiones* (o sensaciones), este pasaje, junto con innumerables otros, que se refieren a la presencia de *las cosas,* de *los cuerpos* en el espacio, confirma nuestra interpretación, según la cual Kant habla del espacio físico. Sin embargo, en el primer trozo citado, ha dicho que en ese espacio de que habla obtiene un lugar

determinado cada sensación, gracias a su vecindad con otras; y en el segundo, que mediante el espacio ordenamos »ya sea las impresiones mismas, ya sea aquello que les corresponde« *(entweder ... oder ...)*. La posibilidad aquí admitida de ordenar *en el mismo* espacio las sensaciones subjetivas y sus correlatos objetivos demuestra que Kant no sólo no reconoce aquí el distingo que hemos hecho entre »espacios« sensoriales y espacio físico, sino que además atribuiría a estos dos tipos de espacio, en caso de que alguien los distinguiera, una estructura idéntica: una misma »forma« funda y posibilita la ordenación de »ya sea las impresiones mismas, ya sea aquello que les corresponde«. Esta convicción de Kant acerca de la identidad estructural del espacio físico y la extensión propia de las sensaciones reaparece en el primer argumento de la llamada »exposición metafísica del espacio« en la *Crítica de la razón pura*. Dice allí que la representación del espacio no es una representación empírica abstraída de las experiencias externas. »Pues, para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo que está en otro lugar del espacio que aquél en que yo me encuentro), así como para que me las pueda representar las unas fuera de y junto a las otras« tengo que disponer de la representación del espacio (KrV, B 38). El espacio sirve aquí de base y principio para que: 1) refiera las sensaciones a algo fuera de mí, esto es, las aprehenda como presentaciones de un cuerpo ubicado en un lugar distinto de aquél en que está mi cuerpo, y 2) me represente a las sensaciones mismas como yuxtapuestas. El espacio físico en que se ubican los cuerpos —el mío y aquél a que refiero las sensaciones— no se distingue aquí de la extensión o campo en que se yuxtaponen las sensaciones, lo cual supone en todo caso que se atribuye a éste la misma estructura que aquél. Mientras se mantenga la tesis de la identidad estructural, un mismo espacio es el principio de la ordenación espacial de los cuerpos y de las sensaciones, aunque sean muy diferentes los entes que en él se ordenan. Esta concepción resuelve por otra parte el problema de la conexión entre espacio físico y campos sensoriales, cuyo tratamiento expreso echábamos de menos en la obra de Kant. En efecto, según lo dicho, esta conexión consistiría en que son, aquél y éstos, la aplicación a entes diferentes de un mismo principio de orden.

Conviene hacer presente que el distingo introducido en el *Opus Postumum* entre el espacio *sensible* o *perceptible*, dado como un hecho empírico a la percepción de los sentidos, y el espacio *pensable*, forma a priori de toda intuición externa posible, no es un distingo entre campo sensorial y espacio objetivo. El *spatium dabile*, o *sensibile* o *perceptibile* de que habla Kant —oponiéndolo a la forma pura de la intuición o *spatium cogitabile*— es el espacio lleno de cuerpos que se nos ofrece en la experiencia ordinaria, del que sólo podemos tomar conciencia porque hay estos cuerpos en él; no se trata pues de un concepto psicológico del espacio, sino de un concepto netamente físico. »La materia primitiva que llena el espacio ... puede llamarse el espacio *perceptible (spatium perceptibile)*, la intuición no empírica del mismo, el espacio *pensable (spatium cogitabile)*«. (Ak., XXI, 593 n.; cf. Ak., XXI, 542, 235, 550 sq., 590; Ak., XXII, 107, 332, 431, 436, 523, 538).

II

Notas adicionales sobre las antinomias

Antecedentes en la obra de Bacon. Conviene observar que el *Novum organum*, de Francis Bacon, en el párrafo XLVIII de la primera parte, enumera en orden los problemas de las tres primeras antinomias, relacionándolos, como Kant, con la exigencia de la razón humana de encontrar lo primero o incondicionado: »El entendimiento humano es inquieto: no puede detenerse o descansar, sino quiere siempre ir más lejos; pero en vano. Por esto es inconcebible que algo sea el límite o el fin del mundo, sino que siempre como por necesidad nos figuramos que hay algo más allá. Ni tampoco puede concebirse cómo pudiera haber transcurrido una eternidad hasta el día de hoy ... Análoga es la dificultad relativa a las líneas indefinidamente divisibles, por la incapacidad del pensamiento [para detenerse]. Pero esta incapacidad hace mucho más daño en el descubrimiento de las causas; aunque las reglas más universales de la naturaleza deben considerarse como inexplicables ..., y no dependen en verdad de causas, sin embargo, el entendimiento humano, incapaz de reposar, busca siempre principios precedentes ...«. *(Works,* ed. Spedding, Ellis, Heath, tomo I, págs. 166 sq.).

El distingo entre la tercera y la cuarta antinomia. El distingo entre la tercera y la cuarta antinomia debe atribuirse, me parece, a Kant sólo; todavía para Leibniz es lo mismo preguntarse por la primera causa incausada del acontecer o por el ente necesario que condiciona todos los entes contingentes (cf., por ejemplo, *De rerum originatione radicali*, en *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, tomo VII, págs. 302-308); Kant, en cambio, ve que no cabe confundir el problema relativo al *ser* de las cosas, que si es condicionado es contingente y supone un ser incondicionado necesario, con el problema relativo al *estado* de las mismas, que si es condicionado es necesario, y remite a una causa incondicionada contingente (libre). Véase, por ejemplo, la R. 5281: »Lo primero de las cosas es lo absolutamente necesario. Lo primero de los estados es lo absolutamente contingente«

(Ak., XVIII, 142). Por lo demás, aun un texto tardío, como parece serlo la R. 5949, prácticamente confunde los dos problemas (Ak., XVIII, 397). Cf. KrV, A 560/B 588.

La solución de las dos primeras antinomias. Trascribo a continuación algunas reflexiones particularmente expresivas del pensamiento de Kant sobre esta materia. R. 5902: »Una cosa en sí no depende de nuestras representaciones y puede ser por tanto mucho mayor que el alcance de éstas. Pero los fenómenos son sólo representaciones y su magnitud, es decir, la idea de su generación por el *progressus* no puede ser mayor que este *progressus;* y como éste nunca está dado como infinito, sino sólo es posible hasta el infinito *(ins inendliche möglich),* así la magnitud del mundo como fenómeno tampoco es infinita, sino que el *progressus* en él va hasta el infinito« (Ak., XVIII, 379). R. 6424: »Surgen contradicciones, ya se diga que el mundo sensible como todo absoluto de las cosas es infinito (está dado como tal), o que está dado como finito. Esto viene de que es una contradicción que un mundo en el espacio y el tiempo esté dado entero, porque no es una cosa en sí. »El mundo sensible es infinito« no significa que exista actualmente como tal. Pues, dado que existe solamente en la representación y no en sí mismo tal como uno se lo representa, entonces está dado sólo hasta donde alcanza el *progressus,* y nunca entero; vale decir, el *progressus* prosigue hasta el infinito« (Ak., XVIII, 712). R. 6417: »El mundo sensible en un mero *totum ideale,* porque el espacio es puramente la forma de la intuición; por tanto la síntesis nunca es total« (Ak., XVIII, 710). R. 5950: »Quien afirma el *regressus in infinitum* no afirma con ello una *infinitam seriem rationatorum datam,* si se trata de fenómenos; pues éstos están dados solamente en el *regressus«* (Ak., XVIII, 397). R. 5338: »Puedo decir que el mundo no es finito, pero tampoco infinito, pues el mundo es un fenómeno y no una cosa. Como fenómeno no puede tener un límite determinado y nunca puede tomárselo en su integridad, sino que se puede sólo avanzar por él« (Ak., XVIII, 155). R. 5903: »Si el espacio y el tiempo fuesen propiedades de las cosas en sí, del hecho de que son matemáticamente infinitos —es decir, de que el *progressus* en ellos, en cuanto son dados íntegros como infinitos, es mayor que todo número asignable— no se desprendería que son imposibles, sino sólo que son incomprensibles para nosotros. Pero el espacio y el tiempo no son cosas en sí, y su magnitud no está dada en sí, sino solamente por el *progressus.* Como un *progressus in infinitum* que estuviese dado en su integridad es una contradicción, un *infinitum mathematicum datum* es imposible, pero un *quantum in infinitum dabile* es posible. De esto tampoco se desprende empero que el espacio y el tiempo en sí mismos tengan límites, pues esto también es imposible; sino sólo que no son cosas en sí, y tienen sus límites sólo allí donde nuestros pensamienos y representaciones se detienen« (Ak., XVIII, 379 sq.). R. 5961: »Toda la dialéctica viene a dar en esto. Se quiere de todos modos que se tenga al mundo sensible por una cosa en sí, aunque sólo puede pensárselo en el espacio y el tiempo. Ahora bien, como cosa en sí, debe en todo caso comprender la totalidad absoluta de sus condiciones. Pero ésta no es posible en el espacio y el tiempo ni desde el punto de vista de la composición y descomposición, ni desde el de la generación. Pero si todo son meros fenómenos, esto es, representaciones, que cada vez pueden determinar algo sólo bajo condiciones temporales, entonces ni el mundo ni nada en el mundo está dado en sí, sino que todo está dado sólo hasta donde ha alcanzado el *progressus,* y uno se contradice cuando piensa un todo, que ha de estar dado en sí mismo, y lo coloca en el espacio y el tiempo« (Ak., XVIII, 400 sq.).

Las llamadas antinomias de la Lógica. Desde principios de este siglo se ha usado la palabra »antinomia« para designar ciertas contradicciones o paradojas surgidas en el desarrollo de la teoría de los conjuntos, a las que se asimilaron otras emparentadas con ellas que circulaban desde la antigüedad. Estas »antinomias«, por su mismo carácter lógico-formal, no suponen, como las kantianas, la demostración de la verdad de proposiciones contradictorias; sino consisten en la construcción, según procedimientos aparentemente lícitos, de una proposición que implica su propia contradictoria. La razón entraría aquí en conflicto consigo misma, ya sea que supongamos que la proposición construida es verdadera o que supongamos que es falsa. En dos admirables artículos, »The Liar« y »Manifold and Category« *(Philosophy and Phenomenological Research,* vol. VI Nº 3 y vol. IX Nº 1), Alexandre Koyré ha mostrado que una discusión en lenguaje ordinario permite exhibir la ilicitud de los procedimientos seguidos en los diversos casos para construir la proposición paradójica. Los trabajos de Koyré no han hallado, con todo, el eco que merecían, posiblemente porque su discusión informal no podía bastar para impedir la aparición de las paradojas dentro de los sistemas formalizados de la lógica moderna. Dicha discusión, sin embargo, arroja luz, a mi juicio, sobre la naturaleza de las paradojas cuando surgen en estos sistemas formalizados. En efecto, la aparición de una paradoja en un sistema formalizado consiste generalmente en que una fórmula que no es una fórmula válida puede derivarse en escrupulosa conformidad con todas las reglas que prescribe el sistema para la derivación de fórmulas válidas. La aparición de paradojas, así entendida, amenaza obviamente la viabilidad del sistema formalizado en

cuestión, pero no puede describirse como un conflicto de la razón consigo misma. Para que lo fuera, tendría que establecerse que el pensamiento racional es efectivamente un modelo del sistema formal en que surge la paradoja, lo cual es claramente inadmisible mientras la paradoja subsista.

III

Cualidades primarias y secundarias

Como es sabido, desde comienzos de la edad moderna, se difunde el distingo entre las cualidades visibles, auditivas, olfativas, etc. de las cosas materiales (las llamadas cualidades secundarias), que se sostiene dependen de la constitución de nuestros órganos de los sentidos y existen sólo en nuestra representación, y las cualidades que realmente pertenecen a esas cosas (cualidades primarias) y se dejan reducir a términos de número, figura y movimiento. Véase Galileo, *Il Saggiatore,* Nº 48, en *Opere* a cura di Fernando Flora, Milan 1953, págs. 331 sqq.; Descartes, *Meditationes* en *Oeuvres,* ed. Adam et Tannéry, VII, 30-31, 63 sq., 80; *Principia philosophiae,* II, art. 4, *loc. cit.,* VIII, 42; Locke, *Essay on human understanding* Bk. II, ch. VIII, ed. Fraser, Oxford 1894, I, 166-182. El distingo fue criticado enérgicamente por los grandes empiristas ingleses, Berkeley y Hume. Véase Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge,* Part I, Nos. 9-15, Everyman's Library, Londres 1910, págs. 117-120; Hume, *A treatise of human nature,* Bk. I, pt. IV, sect. IV, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1888, págs. 226-231. La posición del propio Kant frente al distingo entre cualidades primarias y secundarias dista mucho de estar bien definida; Paton cuenta a Kant entre sus defensores, aunque, naturalmente, el significado y alcance del distingo se modifica en el contexto de su filosofía. Véase H. J. Paton, *Kant's metaphysic of experience,* Londres 1936, vol. I, págs. 59-61; cf., pág. 391 n. 4 y vol. II, pág. 135 n. 3. Los pasajes de Kant que favorecen sin lugar a dudas la interpretación de Paton son sólo dos: KrV, A 28-30, parcialmente modificado en B 44-45, y *Prolegómenos,* § 19, Ak., IV, 299 (sobre todo, la nota al pie); con todo, en los mismos *Prolegómenos,* Parte I, Nota II al § 13, Ak., IV, 289, encontramos unas declaraciones que claramente sugieren la abolición del distingo. Por último, como destaca Anneliese Maier, en su valiosa disertación sobre las categorías de la cualidad, la *Crítica* en el capítulo sobre las anticipaciones de la percepción, en que trata prolijamente el aspecto cualitativo de la experiencia, ignora del todo el célebre distingo. Según A. Maier, esto se explica así: »Desde el punto de vista lógico-gnoseológico —como desde el punto de vista lógico-»trascendental« de Kant— las cualidades sensibles específicas tienen la misma significación objetiva que las mecánico-cinéticas: por un lado, también las últimas se dan solamente para un posible aprehender y en virtud de él, por otro lado, las primeras son exactamente tan necesarias y tan imposibles de eliminar en el pensamiento como las últimas. Por lo demás, las anticipaciones se refieren ... de hecho a ambas clases. En este punto, pues, en que Kant realmente trae a colación el concepto de cualidad en general (es decir, de aprehensión pura), abandona el distingo que en otras partes mantiene. Seguramente, esto no es una simple casualidad: la doctrina que atribuye una condición privilegiada a las cualidades generales [primarias], cuya historia es bien conocida, es en cierto sentido un cuerpo extraño en la filosofía de Kant. No se desprende necesariamente de ella, sino que ha sido adoptada simplemente como la opinión tradicional. En general no estorba, pero en el único caso en que podría llevar a inconsecuencias, en las anticipaciones, se la abandona tácitamente«. (Anneliese Maier, *Kant's Qualitätskategorien,* Berlin 1930, pág. 65 n.). Por mi parte, creo que cuando Kant escribe la *Crítica del Juicio* ya ha abandonado por completo el distingo entre cualidades sensibles primarias objetivas y secundarias meramente subjetivas; de no ser así, no sabría cómo entender el pasaje siguiente, en que Kant ilustra la diferencia que acaba de establecer entre sensación en sentido estricto *(Empfindung)* y sentimiento *(Gefühl):* »El color verde de los prados pertenece a la sensación *objetiva,* como percepción de un objeto sensible; pero lo agradable del mismo pertenece a la sensación *subjetiva,* que no representa objeto alguno, es decir, al sentimiento ...« (Ak., V, 206).

IV

»Fenómeno«, »Apariencia«, »Ilusión«

El texto de la *Dissertatio,* § 5 (Ak., II, 394), que citamos en la pág. 156, ofrece una buena ocasión para tomar nota de una grave dificultad terminológica. En él, como se vio, Kant distingue entre lo que llama en latín, *apparentia,* y lo que designa, con el equivalente literal en lengua griega, *phaenomenon.* Aquélla es la representación sensible según se presenta antes de toda elaboración intelectual; éste el objeto de un concepto empírico. En la *Crítica de la razón pura* se distingue similarmente entre *Erscheinung* (de *erscheinen* = *apparere* = aparecer) y *phaenomenon.* Lo único que ha cambiado es la concepción de la verdadera naturaleza de la elaboración intelectual

de lo sensible. »El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *Erscheinung*« (KrV, A 20/B 34). »Las *Erscheinungen* en cuanto son pensadas como objetos conforme a la unidad de los conceptos puros del entendimiento se llaman *Phaenomena*« (KrV, A 248). Desgraciadamente, Kant no se atiene estrictamente a estos distingos y usa corrientemente el término alemán *Erscheinung* también en casos donde según su propia definición debía haber usado el vocablo griego. Por último, en el escrito tardío e inconcluso sobre los *Progresos de la metafísica,* distingue entre las cosas sensibles como tales, de las que se dice »son *Erscheinungen (phaenomena)*«, y su manifestación sensible —cielo azul y abovedado, arco iris, etc.— »que bien puede llamarse *Apparenz o Schein*« (*Progresos,* Ak., XX, 269). Aquí pues el vocablo griego y el alemán son declarados sinónimos, mientras su equivalente latino se identifica con el término alemán *Schein* (de *Scheinen = lucir, parecer*). Esta última expresión hay que entenderla aquí obviamente en un sentido neutral, como el *Schein* o *apparentia* que precede a todo juicio, que Kant llama también *Anschein* (R. 4930); y no como el *Schein* engañoso, que según Kant resulta de un juicio equivocado —por ejemplo, que la escobilla de dientes en el vaso de agua *está* quebrada, que el cielo *es* una bóveda cristalina, etc.— (R. 4999, Ak., XVIII, 56; KrV, B 69; MANW, Ak., IV, 555, etc.). En las lecciones de metafísica editadas por Pölitz, Kant distingue cuidadosamente entre estos conceptos: los sentidos ofrecen el *Schein*, que de suyo nada tiene de engañoso; la ilusión *(Illusion)* nace de un juicio precipitado (PMV, 147 sq.). ¿Qué puede hacer el traductor con esta maraña terminológica? Tradicionalmente, se ha escrito en español *fenómeno* donde Kant dice *Erscheinung,* con el resultado de que pasajes, como el arriba transcrito de A 248, se vuelven incomprensibles. Los ingleses, en cambio, traducen *Erscheinung* por *appearance, Phaenomenon* por *phaenomenon, Schein* por *illusion.* De imitarlos en castellano, tendríamos que decir *apariencia* donde Kant dice *Erscheinung, ilusión* donde dice *Schein,* y *fenómeno* solamente en aquellos pocos pasajes en que él escribe *phaenomenon.* Por un momento estuve casi resuelto a adoptar esta práctica; pero, sobre todo en la traducción de pasajes de la »Analítica trascendental« o de escritos tardíos en que Kant obviamente denomina *Erscheinung* a los propios objetos del conocimiento sensible, y no sólo al aspecto auditivo o visual, etc. que presentan, resultaba desconcertante escribir *apariencia* en lugar del vocablo *fenómeno,* bien acreditado ya en nuestra literatura filosófica y científica. He preferido por esto traducir *Erscheinung* por *fenómeno,* salvo en algunos casos excepcionales en que escribo *apariencia* o aún más específicamente, *apariencia sensible;* para evitar confusiones, en los contados pasajes en que el texto original emplea la voz griega *phaenomenon,* lo advierto expresamente escribiéndola entre paréntesis al lado de su equivalente español, o conservando su grafía original. Por otra parte, no creo que convenga traducir *Schein* por *ilusión,* salvo cuando denota el producto de un juicio errado; cuando este término se emplea en la acepción que hemos llamado neutral prefiero traducir *simulacro* o *fantasma;* podemos por último llamar *espejismo* a esa forma de *Schein* de que Kant habla en la R. 4930: »*Schein* que resiste al juicio y no cede, *Schein* natural o *species*... que no se eliminará jamás« (Ak., XVIII, 31 sq.).

V

Infinitud del espacio. Contra Kästner

El sentido del cuarto argumento de la exposición metafísica del espacio se aclara a la luz del borrador de una proyectada reseña sobre un artículo del matemático Kästner, desenterrada por Dilthey con varios otros manuscritos kantianos en la Biblioteca de Rostock. Kästner había protestado que el geómetra en su trabajo se ocupa de espacios múltiples y finitos (quiere decir, las figuras) y nada sabe del espacio único e infinito de que habla Kant en la *Crítica.* La réplica de Kant es larga; aparece ahora en Ak., XX, 410-423. Vale la pena traducir un pedazo. Kant distingue entre los espacios geométricos múltiples que había invocado Kästner, con los cuales se refiere, repito, a las figuras que el geómetra estudia, y el espacio »metafísicamente dado«, que hace posible la »construcción« de aquéllos. »La representación del espacio y la del tiempo tienen esta peculiaridad, sin paralelo en ningún otro concepto: que todos los espacios sólo son *posibles* y pensables como partes de un espacio único. Cuando el geómetra dice entonces que una línea, por mucho que se la haya prolongado, puede siempre alargarse más, esto no significa lo mismo que en la aritmética se dice del número, que por adición de otras unidades o números puede incrementarse siempre de nuevo y sin término (pues los números y magnitudes agregadas son posibles por sí mismas, sin que sea menester que junto con la anterior pertenezcan como partes a una magnitud mayor), sino que una línea puede prolongarse hasta lo infinito quiere decir que el espacio, en que yo trazo la línea, es mayor que cualquier línea que yo pueda trazar en él. Y de este modo el geómetra funda la posibilidad de su tarea de acrecentar al infinito un espacio (de los que hay muchos) sobre la representación originaria de un espacio infinito único, *dado subjetivamente* ... Que el espacio dado metafísica, es decir, originaria, pero sólo subjetivamente, el cual (porque no hay muchos de su clase) no puede subordinarse a ningún concepto sus-

ceptible de construcción, pero contiene no obstante el fundamento de todos los conceptos geométricos posibles, que este espacio sea infinito quiere decir únicamente que consiste, como intuición a priori, en la forma pura del modo de representación sensible del sujeto, y que, por lo tanto, la posibilidad de todos los espacios, que va hasta el infinito, está *dada* en ella, como representación singular. Con esto concuerda perfectamente lo que dice Raphson, según la cita del Sr. H. R. Kästner. . .: que el matemático tiene que habérselas en cada caso sólo con un infinito en potencia, y que el infinito en acto (lo dado metafísicamente) no existe del lado de la cosa, sino del lado del que piensa (*actu infinitu non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*); pero este último modo de representación no es por ello ficticio y falso, sino está más bien en la base de las construcciones de los conceptos geométricos, proseguidas hasta lo infinito, y conduce a la metafísica al fundamento subjetivo de la posibilidad del espacio, es decir, a la idealidad del mismo«. (Ak., xx, 419-421).

V I

Sobre la pretendida relatividad del distingo entre juicios analíticos y juicios sintéticos

Kant no ha sido ajeno a la idea de que el distingo entre juicios analíticos y sintéticos es relativo y puramente convencional. En la R. 3928 escribe: »La proposición »todo cuerpo es impenetrable« es analítica, porque no solamente no se puede pensar el cuerpo sin la impenetrabilidad, sino que además *sólo mediante la impenetrabilidad puede pensárselo;* este carácter pertenece como parte a la noción de cuerpo. En cambio, »todo cuerpo es inerte« es una proposición sintética, pues la inercia, combinada con aquello que pensamos bajo el término »cuerpo«, integra un concepto total que está enlazado necesariamente con los conceptos parciales que pertenecen a la noción de cuerpo. Si uno poseyera el concepto total de que las nociones del sujeto y el predicado son partes integrantes, los juicios sintéticos se transformarían en analíticos. Cabe preguntar cuánto hay de arbitrario en esto« (Ak., xvii, 350; yo subrayo). En la reseña del *Philosophisches Magazin* de Eberhard (tomo ii) aparecida bajo la firma de Schultz (*Jenaer Literatur-Zeitung* 1790, Nos. 281-284), pero basada en un borrador de Kant, el problema aparece resuelto: »Supuesto que encuentre en un juicio que dos filósofos expresan con las mismas palabras, que el primero enlazó con el sujeto un concepto tan rico que el predicado ya está contenido en él, el segundo en cambio otro en que el predicado no está comprendido, yo podría decir con toda precisión que el

juicio del primero es analítico y el del otro sintético, pues aunque sus juicios, al ser expresados con las mismas palabras, parecen ser el mismo, no lo son de hecho en este caso, sino que son dos juicios distintos. Aunque alguien coloque pues tantos caracteres en el concepto del sujeto que el predicado que desea demostrar del sujeto pueda derivarse de su concepto conforme al solo principio de contradicción, este artificio no le vale de nada. Pues la Crítica concede sin reservas la validez de este juicio analítico, pero pone en cuestión el concepto mismo del sujeto y dice: ¿Cómo llegas a colocar en éste tantos caracteres diferentes que contiene ya *juicios sintéticos*? Demuestra primero la realidad objetiva de tu concepto, demuestra que *cualquiera* de sus caracteres corresponde de hecho a un objeto posible, y cuando lo hayas demostrado, demuestra además que a la misma cosa a que conviene este carácter le convienen también los otros que no están implícitos de aquél. Toda la disputa acerca de cuánto o cuán poco debe contener el concepto del sujeto no ejerce la menor influencia sobre la cuestion puramente *metafísica* ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? sino que pertenece únicamente a la doctrina *lógica de las definiciones,* la cual exige sin duda que no se introduzcan en la definición más caracteres que los indispensables para distinguir a la cosa definida de todas las otras cosas, y que en consecuencia se excluyan todos esos caracteres respecto de los cuales pueda pedirse una prueba de cómo y por qué se combinan con los primeros«. (Ak., xx, 408-409). Vemos que el pasaje que subrayé en la R. 3928 contiene ya la idea esencial de esta teoría de la definición.

V I I

»Deducción metafísica« de las categorías y »exposición metafísica« del espacio y el tiempo

En un pasaje único de la segunda edición de la *Crítica* (B 159) Kant se vale de la expresión »deducción metafísica« para referirse a la argumentación desarrollada en el capítulo primero de la »Analítica de los conceptos«, titulado »Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento«. Los comentaristas han solido establecer un paralelo entre la exposición metafísica y trascendental de las formas de la sensibilidad y la deducción metafísica y trascendental de las categorías del entendimiento. Es probable que Kant quisiera sugerir este paralelismo cuando adoptó la expresión que comentamos. Conviene hacer dos observaciones al respecto. Ante todo, el referido paralelismo es muy dudoso. La exposición metafísica

del espacio y el tiempo parte de estas representaciones para establecer que son a priori; la »deducción metafísica« en cambio parte de una cierta idea de la naturaleza y función de los conceptos a priori del entendimiento para establecer cuáles son. Mayor es la analogía quizás entre los dos argumentos trascendentales, pero tampoco puede decirse que sean equivalentes: mientras la deducción trascendental de las categorías procura exhibirlas como condiciones universales de posibilidad de los fenómenos, y para ello las vincula a la conciencia ó »intuición pura« del espacio y el tiempo, de los que ya se sabe que constituyen tales condiciones, la exposición trascendental del espacio y el tiempo no hace más que argumentar en favor de la aprioridad de estas representaciones alegando que hacen posible la ciencia aprioristica de las matemáticas. Nuestra segunda observación sobre la expresión »deducción metafísica« concierne a la legitimidad de la misma: una investigación conducente a determinar cuáles son los conceptos a priori del entendimiento o que ciertos conceptos dados son a priori (investigación »metafísica«, según el sentido de este vocablo en las dos expresiones comentadas) no puede constituir una »deducción« de esos conceptos (esto es, según la definición de Kant, una justificación del derecho a usarlos). Precisamente, la aprioridad de tales conceptos, establecida por la investigación »metafísica«, hace necesaria su justificación, naturalmente por otra vía. Nos valemos con todo de la expresión »deducción metafísica« como de un nombre conciso y cómodo para la doctrina del »hilo conductor« (en cuanto a este último término —en alemán, *Leitfaden*— alude al hilo de Ariadne con que Teseo halló su camino en el Laberinto; buscaría una traducción menos torpe al castellano si ésta no fuese ya habitual).

VIII

Entendimiento e imaginación en la Crítica del Juicio

La teoría expuesta en la *Crítica del Juicio* acerca de lo que hoy llamaríamos experiencia estética, y que Kant concibe como la apreciación de lo bello en la naturaleza y en el arte, se basa entera en el distingo entre entendimiento e imaginación. Ello no significa, sin embargo, que Kant atribuya al hombre dos o más espontaneidades independientes. En la primera redacción (publicada póstumamente) de la Introducción a la *Crítica del Juicio,* Kant dice que la imaginación opera »la aprehensión de lo múltiple de la intuición«, mientras el entendimiento opera su »apercepción comprehensiva«, o sea, »la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto«; ambas operaciones son »actos de la facultad de conocer activa por sí misma« (Ak., xx, 220). En el § 9 de la obra reaparecen estas ideas: En una representación en virtud de la cual nos es dado un objeto, intervienen para que se convierta en conocimiento, la imaginación que combina lo múltiple de la intuición, y el entendimiento que procura la unidad del concepto que unifica las representaciones (Ak., v, 217). El análisis del fenómeno de la apreciación de lo bello lleva a Kant a concluir que ésta no puede consistir »sino en el estado de ánimo propio del libre juego de la imaginación y del entendimiento, en cuanto concuerdan entre sí de la manera requerida para un *conocimiento en general*« (Ak., v, 217 sq.). No nos interesa aquí examinar los fundamentos de esta conclusión, sino sólo precisar más cómo hay que entender la *diferencia* entre entendimiento e imaginación, sin la cual no podría hablarse de una *concordancia* entre ellos. Porque es claro que sólo puede haber armonía entre funciones contrastadas. Me parece que dentro de la filosofía de Kant no cabe más que una sola interpretación, a saber, que el contraste y la tensión entre entendimiento e imaginación se circunscriben al terreno empírico: dentro del contexto de una experiencia de objetos organizada por la imaginación conforme a las leyes a priori del entendimiento, las nuevas percepciones se van asimilando progresivamente, y la aprehensión que las aglutina en representaciones de objetos indeterminados precede a su reconocimiento como ejemplos de ciertos conceptos; la imaginación puede entregarse a un libre juego con sus representaciones antes de que el entendimiento las determine, y la conciencia de ese juego puede evidenciar que ellas en general son propicias a la acción determinante del entendimiento; una representación tal que »individualmente y sin que se la compare con otras tiene una concordancia con las condiciones de la universalidad que constituye en general la ocupación del entendimiento, pone a la facultad de conocer en la disposición proporcionada que requerimos para todo conocimiento« y provoca placer estético (Ak., v, 219). Digo que la interpretación propuesta es la única compatible con la filosofía de Kant, porque las bases de la deducción trascendental se desmoronarían si aceptásemos que el ejercicio de la imaginación sin que la esté determinando el entendimiento no está circunscrito al plano empírico, *dentro del marco de una experiencia objetiva organizada,* sino que también es posible en el plano trascendental, esto es, al nivel de la organización misma de esta experiencia; si hubiera que dar este alcance a la teoría kantiana del libre juego de la imaginación no determinada por el entendimiento, ella implicaría que la experiencia estética envuelve una interrupción de la experiencia objetiva, puesto que la aprehensión de los datos intuitivos *como presentaciones de objetos* supone la referencia de los mismos a la unidad de la apercepción, o sea, la organización de *su multiplicidad por las categorías del entendimiento;* ad-

mitir que la imaginación puede ejercer su juego aprehensivo completamente fuera de toda determinación categorial (mientras la facultad de juzgar aprecia las posibilidades de que tal determinación *se le sobreañada* a las representaciones *libres* de la imaginación) equivale a admitir que puede haber una conciencia temporal y unitaria que, sin embargo, no enfrenta la unidad del sujeto a la unidad del objeto, esto es, una conciencia en la que me olvido de mí a la vez que olvido las cosas. La experiencia estética queda tal vez apropiadamente descrita en estos términos y es seguramente un mérito de la *Crítica del Juicio* el sugerir esta interpretación: pero si la aceptásemos tendríamos que reconocer que la última *Crítica* ha quebrado los moldes de la filosofía kantiana; la organización categorial del material sensible sería, según ella, en todo caso una condición de la *experiencia de objetos*, pero sería posible además una forma de conciencia temporal empírica ajena a tal condición. Un misterio envolvería el paso de una forma de conciencia a la otra, del fantaseo libre a la experiencia razonada. Me parece que Kant, que toca justamente este problema con su teoría de las relaciones entre la unidad subjetiva y la unidad objetiva de la conciencia, lo resuelve estableciendo que la unidad subjetiva sólo es posible con vistas a la objetiva y regulada por ella, que la fantasía sólo puede jugar sostenida por el andamiaje de la razón.

IX

Etapas en el descubrimiento del »hilo conductor« de la deducción metafísica de las categorías (según H. J. de Vleeschauwer)

H. J. de Vleeschauwer, en *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, I, 233-244, sostiene la hipótesis de que Kant ha procurado valerse de tres »hilos conductores« diferentes para determinar el sistema de las categorías. Primero habría apelado a las tres actividades intelectuales de comparar, enlazar y separar; el uso de este »hilo conductor« está claramente representado en la R. 3930 (Ak. XVII, 352), anterior a 1770 (cf. también la R. 3899 en Ak. XVII, 333 y las R. 5158 y 5159 en Ak. XVIII, 105). La R. 4476 (Ak. XVII, 565 sq.) muestra por qué Kant habría abandonado este hilo conductor: él no conduce, como sugería la R. 3930, a una tabla de los conceptos ontológicos o categorías, sustancia, causa, etc., sino a una tabla de los conceptos de la reflexión, *idem et diversum, externum et internum*, etc. (Sobre estos conceptos de la reflexión, véase arriba, pág. 414). Según De Vleeschauwer, todavía en febrero de 1772, cuando Kant escribe su célebre carta a Herz, que plantea con toda claridad el problema del inventario de las categorías y lo declara resuelto, la pretendida solución

se habría basado en el uso de este primer hilo conductor; en dicha carta no dice Kant, como en la *Crítica*, que el sistema de las categorías se funda en un principio único, sino »en unas pocas leyes fundamentales del entendimiento« (Ak., X, 126); éstas, dice De Vleeschauwer, no pueden ser otras que las leyes de las actividades de comparar, enlazar y separar, a que aludiría también el § 8 de la *Dissertatio* (Ak., II, 395). Gracias a los progresos en la elaboración de la deducción trascendental, el »hilo conductor« habría llegado a ser »simplemente el reconocimiento de un enlace interno entre la sensibilidad y la razón como factores trascendentales del conocimiento objetivo. Las categorías... serían todas las diversas maneras posibles de operar el enlace de las dos facultades interesadas en el conocimiento de un objeto«. (De Vleeschauwer, *op. cit.*, I, 238). Esta posición estaría representada sobre todo en la R. 3941 (Ak., XVII, 356 sq.), pero también en la R. 4276 (Ak., XVII, 492 sq.). Por último, el »hilo conductor« que conocemos por la *Crítica* ya aparece expuesto en el curso de metafísica a que corresponde el cuaderno L 1 recogido por Heinze, el cual, según este autor, no puede haber sido profesado antes del invierno de 1775/76 ni después del invierno de 1779/80 (Heinze, pág. 516). De Vleeschauwer supone que Kant habría descubierto el »hilo conductor« definitivo cuando se dio cuenta que, siguiendo el segundo »hilo conductor« mencionado, se establecía un paralelismo notable entre las categorías de la relación y los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos (*Op. cit.*, I, 241 sq.). Este paralelismo está claramente expuesto ya en la R. 4193, donde se dice que las relaciones sustancia-accidente, causa-efecto y todo-parte son sólo las relaciones realizadas correspondientes a las relaciones lógicas de sujeto y predicado, antecedente y consecuente, y de la universalidad del concepto del sujeto. La oposición entre el »hilo conductor« definitivo y el que indicamos primero se manifiesta en la R. 3927 (que Adickes atribuye al mismo período que la R. 3930, pero admite que pudiera ser bastante posterior, aunque anterior en todo caso a 1776-1778): »Por la naturaleza del entendimiento, no *abstrayendo*, sino *juzgando* surgen conceptos fundamentales de la síntesis: existencia, posibilidad, unidad, sustancia, accidente, relación, respecto real y lógico, necesario, contingente; todo, una parte; simple, compuesto, fundamento, consecuencia, fuerza, causa«. (Ak., XVII, 349; yo subrayo).

X

Razón y entendimiento

Razón (Vernunft), en sentido amplio, llama Kant a la fuente de todo conocimiento a priori; ella incluye, en esta acepción, el entendimien-

to que piensa las categorías y también la intuición pura del espacio y el tiempo (Ak., xx, 202; cf. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* §§ 204, 205 - Ak., xvi, 496). En sentido estricto, en cambio, *razón (Vernunft)* es la facultad de las ideas, la facultad de pensar y exigir lo incondicionado. *Entendimiento (Verstand),* en sentido amplio, es la facultad superior de conocer, opuesta como tal a la sensibilidad (Ak., vii, 140); incluye, pues, en esta acepción, la razón en sentido estricto y el entendimiento en sentido estricto o facultad de pensar las categorías y los conceptos subordinados a ellas. El distingo entre razón y entendimiento (en sentido estricto) aparece por vez primera en esta forma en la *Crítica de la razón pura* y falta del todo en la *Dissertatio.* Kant no ha sido, con todo, el primer autor que quiso fijar significados diferentes a los dos vocablos alemanes *Verstand* y *Vernunft.* Christian Thomasius concibe a aquél como una especie de ésta: la razón comprende para él dos facultades, el entendimiento y la voluntad (Max Wundt, *Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Tübingen 1945, pág. 39). Crusius, por su parte, invierte esta relación: Entendimiento es »toda la fuerza de pensar en un espíritu, tomada en su conjunto«; razón, en cambio, es »un entendimiento, que tiene tanta aptitud, que puede conocer la verdad con conciencia« (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* Leipzig 1753, § 441, pág. 905). También para Baumgarten, cuya *Metafísica* tanto pesó en la formación del vocabulario de Kant, la razón *(ratio)* es una modalidad del entendimiento *(intellectus). Intellectus* en sentido amplio es la facultad de conocer (Baumgarten, *Metaphysica,* Halle 1757, § 519); en sentido estricto, es la facultad de conocer distintamente (§ 402) o facultad cognoscitiva superior (§ 624); *ratio* es el intelecto en cuanto percibe distintamente los nexos de las cosas (§ 640). En los *Ensayos filosóficos* de Tetens, aparece una sección titulada »De la relación entre los conocimiento superiores de la razón raciocinante y los conocimientos del entendimiento humano común«. Se define allí el »entendimiento común« *(gemeiner Verstand)* como »la facultad de juzgar acerca de las cosas, sin que se necesite un razonamiento *nítido* basado en conceptos y principios universales«; se le opone la »razón superior y raciocinante« *(die höhere und raisonnirende Vernunft),* la cual »se sirve de teorías científicas universales, ... especula a partir de conceptos que desarrolla con nitidez ... Es la facultad de inferir y de concluir« ... »*La razón superior,* o *razón raciocinante,* o *razón* a secas es pues la facultad de juzgar acerca de las cosas basándose en una comprensión *(Einsicht)* del nexo entre conceptos universales«. (Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,* Berlin 1913, págs. 571-572). En una obra de 1762, Kant rechaza expresamente una tentativa de distinguir entre *Vernunft* y

Verstand: »Salta ... a la vista que *entendimiento* y *razón,* esto es, la facultad de conocer distintamente y la de hacer inferencias o razonamientos no son *capacidades fundamentales* diferentes. Ambas consisten en la facultad de juzgar; cuando se juzga en forma mediata, se razona« *(La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo,* Ak., ii, 59). En algunas reflexiones, probablemente cercanas a 1770, encontramos planteada la oposición entre entendimiento y razón, pero en términos muy diversos de los adoptados en definitiva. La R. 3970 distingue entre »conceptos intuitivos de los sentidos«, »conceptos intelectuales *(Verstandesbegriffe)* de la abstracción« y »conceptos racionales *(Vernunftbegriffe)* de la relación«. »Las relaciones *(Verhältnisse)* a su vez se distinguen en relaciones de los sentidos (= espacio y tiempo); relaciones del entendimiento (= lo universal y lo particular; incluyen, pues, todos los juicios y las reglas de todos los silogismos), y relaciones de la razón (= fundamento y consecuencia, pero tomados objetivamente: el fundamento de las cosas, el fundamento real)«. (Ak., xvii, 370). La R. 3957 dice que espacio y tiempo »es un concepto puro de la intuición, y, porque contiene todo lo que sólo el entendimiento puede conocer en las experiencias, es un concepto del entendimiento«; los conceptos de »posible, sustancia, etc.«, son, en cambio, »conceptos puros de la razón«; »en consecuencia, todos los conceptos puros son conceptos intelectuales e intuitivos, o conceptos racionales y reflexivos *(reflectierende)*«. (Ak., xvii, 365). La R. 4073 declara: »Espacio y tiempo son conceptos del entendimiento puro. Las nociones metafísicas son conceptos de la razón pura«. (Ak., xvii, 405). Cf. también R. 4048, Ak. xvii, 397.

XI

La interpretación de la Crítica de J. S. Beck

Beck publicó *El único punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica* en 1796, dos años después que apareciera la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Los comentaristas que han estudiado el tránsito de la Crítica de Kant al idealismo postkantiano omiten por esto explicar las ideas de Beck. He creído oportuno, pues, traducir aquí algunos pasajes de su obra, que pueden ayudar a caracterizar su interpretación de la filosofía crítica. Las citas remiten a J. S. Beck, *Einzig-möglicher Standpunkt aus welchem die critische Philosophie beurteilt werden muss,* Riga 1796.

Beck, como Reinhold y ante que él Kant mismo, encara la pregunta por la relación de la representación con su objeto. Según él, sólo se la puede contestar satisfactoriamente remontándose a lo que llama *el*

representar originario (das ursprüngliche Vorstellen). Con esta expresión »queremos designar propiamente el acto con el cual generamos la representación de un objeto, no la representación misma que poseemos de un objeto y con la cual pensamos« (p. 130). La *filosofía trascendental* es la ciencia que tiene como tema el representar originario (p. 137). »El representar originario consiste en las categorías. Estas no son sino modos originarios de representación« (p. 140). »El espacio mismo es un representar originario, a saber, la síntesis originaria de lo homogéneo. Antes de esta síntesis no hay espacio, pues sólo en ella lo generamos. El espacio, o sea, esta síntesis es el propio *intuir* puro. La Crítica lo llama una intuición pura; pero creo... expresarme más apropiadamente si llamo a esta categoría *(sic)* un intuir« (p. 141). »En esta síntesis originaria generamos el espacio. Pensamos el espacio como una multiplicidad combinada. ¿Dónde reside esta combinación? No en un objeto; *nosotros* componemos originariamente, y antes de esta composición no hay nada compuesto. De esta síntesis originaria hay que distinguir otro acto, que se vincula a ella en el representar originario. Lo llamo el *reconocimiento originario;* la Crítica lo denomina: esquematismo trascendental de la categoría» (p. 142). »Considérese una casa. No haga caso el lector de que se representa el objeto mediante el concepto *casa,* y atienda únicamente al acto del representar originario, por el cual llega al concepto de este objeto determinado. En ese acto opera una síntesis originaria, es decir, genera para sí el espacio; y como se dijo, el espacio mismo es esta síntesis. Pero en este representar originario surge para mí el tiempo. El originario fijar (determinar) este tiempo es el reconocimiento originario. Con este fijar el tiempo, fijo aquella síntesis originaria y obtengo así el concepto de una figura determinada de la casa« (p. 143). »La síntesis originaria combinada con el reconocimiento originario genera según esto la unidad objetiva sintético-originaria de la conciencia, es decir, el concepto originario de un objeto: no un concepto, en cuanto éste representa un objeto mediante esta o aquella nota característica, sino solamente en general el concepto del objeto« (p. 144). »Enteramente perversa y contraria a la intención de la Crítica es la interpretación según la cual el espacio y el tiempo y lo real de las cosas son una multiplicidad dada *antes* de la síntesis y el reconocimiento originarios« (p. 149). »No conocemos las cosas como son en sí, sino sólo sus fenómenos. Esta proposición capital de la Crítica... dice, ni más ni menos, que el entendimiento combina originariamente, y que, por lo tanto, erramos si situamos esta combinación en las cosas« (pp. 149-150). »Veo un trozo de madera. Prescindo enteramente de que el objeto cae bajo el concepto *madera* y vuelvo la atención únicamente al representar originario, en virtud del cual es

objeto para mí. Encuentro entonces, *en primer lugar,* una síntesis originaria de lo homogéneo, que va de las partes al todo, esto es: espacio. Este obtiene un carácter determinado en el reconocimiento originario, en virtud de que se determina al tiempo, que surge para mí en esa síntesis. De este modo obtengo una figura determinada. *En segundo lugar* advierto una síntesis originaria de lo homogéneo que va de las partes al todo y que constituye la realidad, lo que llena el espacio. Esta es la síntesis de la sensación, que es *determinada* por el reconocimiento originario, gracias a lo cual se representa un determinado *grado.* En tercer lugar, pongo en la base de esta síntesis originaria algo (lo real permanente), a lo cual refiero sus predicados, obtenidos justamente en esta posición *(setzen)* originaria. En el reconocimiento originario determino el tiempo, al poner este sustrato como algo *permanente;* sólo así llego a representarme el tiempo mismo, y pongo lo permanente en relación con sus estados en diversos tiempos« (p. 152). »Obsérvese empero que sólo en este representar originario obtienen sentido y significado nuestros conceptos; que en él delimitamos pues para nosotros la esfera de la verdad y sólo en él tenemos objetos. Este campo delimitado es la esfera de la experiencia y sólo *en* su seno puede hacerse la pregunta de si ciertos objetos *existen* o *no existen.* Mediante esta delimitación hacemos posible distinguir entre verdad y fantasía, distingo que tiene lugar en terreno empírico... Esta separación del terreno al que pertenecen ciertas preguntas y la observación de que son propias del campo empírico y sólo en él pueden hallar su respuesta, es muy importante. Cuando se nos pregunta de dónde viene que en el representar originario la representación generada resulte así y no de otro modo, de suerte que obtenemos una representación originaria de algo de *tal* tamaño y *tal* figura, de algo real *determinado,* aunque el entendimiento mismo opera originariamente la síntesis, contestaremos a una con el sano sentido común (pues estamos en su terreno), que la representación determinada se guía por el objeto determinado. Que, por ejemplo, la representación de la mesa que veo ante mí sea distinta de la representación de la silla que también está aquí delante, viene de que el primer objeto es una mesa y el segundo una silla, y ambos actúan sobre mí de distinta manera. ¿Aludimos con esto a la existencia de las cosas en sí y les atribuimos causalidad? De ningún modo. Pues si analizamos esa aseveración empíricamente correcta y en general la ley causal hasta remontarnos a su significado originario en la categoría, debemos atenernos a que el entendimiento originariamente opera allí la síntesis y la posición originarias, lo que equivale a decir que esos objetos son fenómenos y no cosas en sí. Con este representar originario comienza todo el significado de nuestros conceptos, y por

esto la pregunta por la causa de nuestras representaciones determinadas o bien no tiene ningún significado o lo tiene sólo dentro de la esfera de lo significativo, esto es, la esfera empírica« (pp. 162-163).

XII

Con las categorías se puede PENSAR *lo suprasensible, sin* CONOCERLO

Esta doctrina está preparada en la segunda versión de la Deducción Trascendental, véase especialmente KrV, B 146 y arriba, pág. 372. En el prólogo de 1787 Kant escribe: »Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad... Pero puedo *pensar* lo que quiera, con tal de que no me contradiga, esto es, con tal de que mi concepto sea sólo un pensamiento posible, aunque ciertamente no puedo garantizar que le corresponda además un objeto dentro del conjunto de todas las posibilidades. Para atribuir a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la otra era sólo una posibilidad lógica) se requiere algo más. Pero esto no tiene que buscarse forzosamente en las fuentes teóricas del conocimiento, puede hallarse también en fuentes prácticas« (KrV, B xxvi n). Particularmente explícito es el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica:* »Para todo empleo de la razón referente a un objeto se requieren conceptos puros del entendimiento *(categorías),* sin las cuales ella no puede pensar objeto alguno. Estas pueden aplicarse en el uso teórico de la razón... sólo en cuanto a la vez se les subordina una intuición (que siempre es sensible), o sea, sólo para representar con ellas un objeto de experiencia posible. Pero aquí son *ideas* de la razón, que no pueden darse en ninguna experiencia, lo que tengo que pensar con categorías, para conocerlo. Sólo que aquí no se trata del conocimiento teórico de los objetos de estas ideas, sino únicamente de si en general tienen objetos. Esta realidad les procura la razón práctica pura, y aquí la razón teórica no tiene nada más que hacer, salvo meramente *pensar* aquellos objetos mediante categorías, lo cual... puede muy bien hacerse, sin requerir intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su sede y origen en el entendimiento puro, en su calidad de pura facultad de pensar, independientemente y antes de toda intuición y denotan solamente un objeto en general, *como quiera que nos sea dado*«. (Ak., V, 136).

CRONOLOGIA

1724

Immanuel Kant nace el 22 de abril en Königsberg, en el seno de una familia de artesanos, como súbdito del Rey de Prusia, Federico Guillermo I

1728

Chr. Wolff, *Filosofía racional o Lógica* (la primera de la serie de sus obras latinas).

1729

Nace Gotthold Ephraim Lessing.

1730

Nace en Konigsberg Johann Georg Hamann.
Christian Wolff, *Filosofía primera u Ontología.*

1732

Kant ingresa al *Collegium Fridericianum,* de Königsberg, institución pietista de enseñanza
Nace George Washington.

1734

Voltaire, *Cartas filosóficas*

1735

Martin Knutzen, *Comentario filosófico sobre el comercio entre la mente y el cuerpo explicado por el influjo físico.*

1737

Muere la madre de Kant.

1739

Alexander Baumgarten, *Metafísica*

1739-1740

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (traducido al alemán en 1790).

1740

Federico II, el Grande, amigo de Voltaire y los enciclopedistas, asciende al trono de Prusia.
Christian Wolff retorna triunfalmente a su cátedra en la Universidad de Halle, de donde el padre del nuevo rey lo había expulsado en 1723.
Kant se matricula en la Universidad de Konigsberg, y estudia allí diversas disciplinas

1743

Nace Friedrich Heinrich Jacobi
J. d'Alembert, *Tratado de dinámica*

1744

Nace Johann Gottfried Herder

1745

Chr. A. Crusius, *Bosquejo de las verdades necesarias de la razón*

1746

Muere el padre de Kant. Kant entrega a la imprenta sus *Ideas sobre la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas.*
Desde este año hasta 1755, se gana la vida como preceptor en varias casas acomodadas.

1748

David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (traducido al alemán en 1755).
J. O. de la Mettrie, *El hombre máquina*
Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*
L. Euler, *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo*

1749

Nace Johann Wolfgang Goethe.

1750

Wright of Durham, *Teoría original y nueva hipótesis acerca del universo.*
Diderot y d'Alembert inician la publicación de la *Enciclopedia.*

1754

Kant, *Investigación del problema de si la tierra ha experimentado algún cambio en su movimiento de rotación.*
Kant, *La cuestión de si la tierra envejece, considerada desde un punto de vista físico.*
S. Reimarus, *Ensayos sobre las verdades principales de la religión natural.*
Condillac, *Tratado de las sensaciones.*

1755

Kant obtiene el doctorado en filosofía con su memoria *Sobre el fuego.* Obtiene la venia para enseñar como docente privado en la Universidad de Königsberg con su *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico.* El mismo año había publicado su *Historia natural general y teoría del cielo.*
J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.*

1756

Kant, *Sobre las causas de los temblores con ocasión de la desgracia que ha afectado a los países del occidente de Europa hacia fines del año pasado.*
Kant, *Historia y descripción natural del notable acontecimiento del terremoto que sacudió gran parte de la tierra a fines de 1755.*
Kant, *Nuevas consideraciones sobre los temblores registrados desde hace algún tiempo.*
Kant, *Monadología física, que contiene un primer ejemplo del uso conjunto de la metafísica y la geometría en la filosofía natural.*
Kant, *Nuevas anotaciones para explicar la teoría de los vientos.*
E. Burke, *Investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello* (traducido al alemán por Garve en 1773).
Kant solicita sin éxito la cátedra extraordinaria de Lógica y Metafísica vacante en Königsberg por el fallecimiento de Martin Knutzen.
Aparece en Rostock la *Colección de los principales escritores que niegan la existencia de su propio cuerpo y de todo el mundo corpóreo traducidos y refutados por J. Chr. Eschenbach.* Contiene los *Diálogos entre Hylas y Philonous* de Berkeley y la *Clave Universal* de Collier. No está demostrado, pero no es inverosímil, que Kant haya conocido este libro, única versión alemana de estos autores que circuló en su tiempo.

1757

Kant, *Bosquejo y anuncio de un curso de geografía física.*

1758

Nace Maximilien Robespierre.
Kant solicita sin éxito la cátedra ordinaria de Lógica y Metafísica vacante en Königsberg por el fallecimiento de Johann David Kypke.
Kant, *Nueva concepción del movimiento y el reposo.*

1759

Nace Friedrich Schiller.
Kant, *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo.*
R. J. Boscovich, *Teoría de filosofía natural referida a la ley única de las fuerzas existentes de la naturaleza.*

1760

Kant, *Pensamientos con ocasión de la prematura muerte del señor Johann Friedrich von Funk.*

1762

Nace Johann Gottlieb Fichte.
J. J. Rousseau, *El contrato social.*
J. J. Rousseau, *Emilio o sobre la educación.*
Kant, *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo.*
Herder empieza a asistir a las lecciones de Kant en Königsberg.

1763

Kant. *La única base posible para una demostración de la existencia de Dios.*
Kant, *Ensayo de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía.*

1764

Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.*
Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza.*
Kant, Recensión del escrito de Silberschlag, *Teoría del meteorito aparecido el 23 de julio de 1762.*
Kant, *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (el manuscrito fue entregado a la Academia Prusiana antes del 1º de enero de 1763).
J. H. Lambert, *Nuevo órgano o Ideas sobre la investigación y caracterización de la verdad y su distinción del error y la ilusión.*

1765

Kant, *Noticia sobre la disposición de sus cursos para el semestre de invierno de 1765-1766.*
Se publica póstumamente la obra de Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* (En la edición de sus obras preparada por R. E. Raspe).

1766

Kant, *Sueños de un visionario, explicados mediante los sueños de la metafísica.*

1767

Moses Mendelsohn, *Fedón, o de la inmortalidad del alma.*

1768

Kant, *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio.*

1768-1772

L. Euler, *Cartas a una princesa alemana sobre diversas cuestiones de física y filosofía.* (3 vols.).

1769

»El año 69 me dio mucha luz« —Kant.
Nace Napoleón Bonaparte.
Kant es invitado a asumir una cátedra ordinaria de filosofía en la Universidad de Erlangen.

1770

Nace Georg Friedrich Wilhelm Hegel.
Nace Friedrich Hölderlin.
Kant es designado profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg. Presenta con este motivo su disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible.*
Barón de Holbach, *Sistema de la naturaleza.*
J. Beattie, *Ensayo sobre la naturaleza e inmutabilidad de la verdad en oposición a la sofistería y el escepticismo.* Esta obra, que expone y critica las ideas contenidas en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume y en las obras de Berkeley, fue traducida al alemán en 1772.

1771

Kant reseña el libro de Moscati, *Sobre las diferencias somáticas esenciales entre la estructura de los animales y del hombre.*

1772

Kant escribe el 21 de febrero a Marcus Herz la carta en que expone el problema central de la *Crítica de la razón pura.*

1775

Nace Friedrich Joseph Schelling.
Kant, *Sobre las diversas razas de los hombres.*

1776

Los representantes de las colonias inglesas rebeldes, reunidos en Filadelfia, el día 4 de julio, se declaran »libres e independientes« y fundan los Estados Unidos de América.
Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.*

1776-1777

Kant, *Ensayos sobre la Filantropina.*

1777

J. N. Tetens, *Ensayos filosóficos sobre*

la naturaleza humana y su evolución. Kant, según Hamann, mantiene esta obra sobre su mesa de trabajo.

1778

El Barón von Zedlitz, Ministro de Instrucción y Culto de Prusia, ofrece a Kant una cátedra de filosofía en la Universidad de Halle, la más importante del reino. Kant se excusa de aceptarla.

1779

D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (la traducción alemana aparece en 1781).

1780

G. E. Lessing, *Educación del género humano.*

1781

Kant, *Crítica de la razón pura* (primera edición)
Muere Gotthold Ephraim Lessing.

1782

Kant, *Anuncio de la correspondencia de Lambert.*
Kant, *Noticia a los médicos.*
J. G. Feder publica anónimo en el *Gottinger Gelehrter Anzeiger,* el texto mutilado de la reseña de Christian Garve sobre la *Crítica de la razón pura.*

1783

Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.*
Kant, Recensión del libro de Schulz, *Ensayo de introducción a la doctrina de la moral.*

1784

Kant, *Idea de una historia universal con intención cosmopolita.*
Kant, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?*
J. G. Herder inicia la publicación de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.* En 1785 Kant reseña las dos primeras partes de esta obra.

1785

Kant, *Fundamentación de la metafísica de la moral.*
Kant, *Sobre los volcanes de la luna.*
Kant, *Sobre la ilegitimidad de la reimpresión de libros.*
Kant, *Determinación del concepto de raza humana.*
Mendelsohn, *Horas matinales, o de la existencia de Dios* En 1786 el kantiano L. H. Jakob publica un *Examen* de esta obra, con »Algunas observaciones« de Kant.
Schutz y Hufeland fundan la *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung,* que pronto llega a ser el órgano literario de la filosofía crítica.

1786

Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural.*
Kant, *Comienzo presunto de la historia humana.*
Kant, Recensión del libro de Hufeland, *Ensayo sobre el principio del Derecho Natural.*
Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*
Karl Leonhard Reinhold se convierte a la filosofía crítica e inicia en Jena una intensa labor publicística en su favor.
Muere Federico el Grande. Lo sucede en el trono su sobrino Federico Guillermo II.
Kant desempeña este año, y nuevamente en 1788, el Rectorado de la Universidad de Königsberg.

1787

Kant, *Crítica de la razón pura* (segunda edición).

1788

Kant, *Crítica de la razón práctica.*
Kant, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía.*
J. Christoph Wöllner sucede al Barón von Zedlitz en el Ministerio de Instrucción y Culto del Rey de Prusia. El nuevo ministro promulga un edicto sobre la religión que subordina la tolerancia de las convicciones heterodoxas a la condición de que no se las difunda ni se trate de convencer a otros o hacerlos

vacilar en su fe. Al mismo tiempo designa una comisión encargada de censurar todas las publicaciones impresas en Prusia.
Johann August Eberhard inicia los ataques contra la filosofía crítica en el *Philosophisches Magazin* que editaba en Halle.
Nace Arthur Schopenhauer.

1789

El Rey de Francia, apremiado por la desesperada situación de la hacienda pública, convoca los Estados Generales, por primera vez desde 1614.
El 14 de julio el pueblo de París asalta y captura la fortaleza de la Bastilla.
K. L. Reinhold, *Ensayo de una nueva teoría sobre la facultad humana de representación.*

1790

Kant, *Crítica del Juicio.*
Salomon Maimon, *Ensayo sobre la filosofía trascendental.*

1791

Kant, *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura resulta superflua en vista de otra anterior* (contra Eberhard).
Kant, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*

1792

G. E. Schulze, *Aenesidemus, o sobre los fundamentos de la Filosofía Elemental enseñada en Jena por el prof. Reinhold, con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón.*
Aparece anónimo el *Ensayo de una Crítica de toda revelación,* de Fichte. El público atribuye la obra a Kant, lo cual asegura la fama de su verdadero autor cuando se da a conocer su nombre.
Prusia y Austria invaden Francia en defensa de la monarquía amenazada. Luis XVI es depuesto y procesado.
Kant publica en abril en la *Berlinische Monatschrift* su ensayo *Sobre el mal radical;* la continuación del mismo, *De la lucha del principio del bien contra el mal,* es prohibida por la censura.

1793

Kant publica los dos ensayos anteriores, junto con otros dos, en su libro *La religión dentro de los límites de la sola razón.* Antes de entregarlo a las prensas obtiene que la Facultad de Teología de Königsberg declare que el libro no trata de teología bíblica, y que la Facultad de Filosofía de Jena (fuera de Prusia) autorice su publicación.
Kant, *Sobre el dicho vulgar: eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve en la práctica.*

1794

Kant, *Algo sobre la influencia de la luna sobre el estado del tiempo.*
Kant, *El fin de todas las cosas.*
Fichte, profesor en Jena. Publica *Fundamentos del conjunto de la Doctrina de la Ciencia.*

El Rey de Prusia reprocha a Kant en una carta de su puño y letra que »abuse de su filosofía para tergiversar y desvalorar algunas de las doctrinas fundamentales... de la Sagrada Escritura y del cristianismo«, amenazándole con »medidas desagradables« si reincide. Kant le promete, »como súbdito fidelísimo de Vuestra Majestad«, abstenerse en lo sucesivo de toda exposición pública sobre asuntos religiosos.

1795

Kant, *Para la paz perpetua*
F. Schiller. *Cartas sobre la educación estética del hombre.*

1796

Kant, *Sobre un tono elegante que se manifiesta últimamente en la filosofía.*
J. S. Beck. *Unico punto de vista posible para enjuiciar la filosofía crítica.*
En el semestre de verano Kant dicta por última vez lecciones en la Universidad.

1797

Kant, *Metafísica de la moral. I. Principios metafísicos de la doctrina del derecho. II. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud.*
Kant, *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía.*

Kant, *Sobre un pretendido derecho a mentir por amor al prójimo.*

Muere Federico Guillermo II y asciende al trono de Prusia su hijo Federico Guillermo III. Como súbdito de éste Kant ya no se considera ligado por la promesa que había hecho a aquél de abstenerse de hablar públicamente sobre asuntos de religión.

1798

Kant, *Pleito de las Facultades.*

Kant, *Antropología en sentido pragmático.*

Kant, *Sobre la fabricación de libros.*

Fichte acusado de ateísmo; pierde su cátedra en Jena.

1799

Kant publica una declaración en la que desautoriza a Fichte como representante de la filosofía crítica.

1800

Kant, *Lógica* (editada por Jäsche, según las notas que Kant usaba en sus lecciones).

Kant, Prólogo al *Examen de la filosofía kantiana de la religión,* de R. B. Jachmann.

Kant, Epílogo al *Diccionario lituano-alemán y alemán-lituano,* de Chr. G. Mielcke.

F. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental.*

1802

Kant, *Geografía física* (editada por Rink, según las notas que Kant utilizaba en sus lecciones).

G. W. F. Hegel, *Fe y saber.*

1803

Kant, *Pedagogía* (editada por Rink, según las notas que Kant utilizaba en sus lecciones).

1804

Kant muere en Konigsberg, el 12 de febrero.

BIBLIOGRAFIA

A. ESCRITOS DE KANT

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902-1955. 23 vols. (citado Ak.).

Kant, Immanuel. Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1956-1964. 6 vols.

Kant, Immanuel. Vorlesungen über die Metaphysik. Darmstadt, 1964. (Reproducción del texto editado anónimamente por Pölitz, en 1821 —citado PMV).

Heinze, Max. Vorlesungen Kants über die Metaphysik aus drei Semestern. Abh. der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philolog-historische Classe, Bd. XIV, Nº VI, pp. 481-728. Leipzig, 1894 (citado Heinze).

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von Prof. Dr. Arnold Kowalewski. München und Leipzig, 1924 (citado Kowalewski).

Kant, Immanuel. Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher. Köln, 1964.

B. PREKANTIANOS Y POSTKANTIANOS

Bacon, Sir Francis. The Works, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. 14 vols. London, 1858-1874.

Descartes, René. Oeuvres, ed. par C. Adam et P. Tannéry. 12 vols. Paris, 1897-1910.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Die philosophischen Schriften, herausgegeben von C. J. Gerhard. 7 vols. Berlin, 1875-1890.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Opuscules et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliotheque Royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris, 1903.

Locke, John. An essay concerning human understanding. Collated and annotated ... by A. C. Fraser, 2 vols. New York, 1959.

Hume, David. A treatise of human nature. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1888

Hume, David. Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1902.

Hume, David. Dialogues concerning natural religion. Ed. by H. A. Aiken. New York, 1957.

Wolff, Christian. Philosopia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata ... praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Frankfurt y Leipzig, 1740 (3ª edición).

Wolff, Christian. Philosopia prima sive Ontologia edidit et curavit Joannes Ecole. Darmstadt, 1962 (reproduce la edición de Frankfurt y Leipzig, 1736).

Crusius, Christian August. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. Die andere und vermehrte Auflage. Leipzig, 1753.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. Metaphysica. Editio III. Halle, 1757. (Reproducida en Ak., XVII, 5-226, y Ak., XV, 5-54).

Meier, Georg Friedrich. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752. (Reproducida en Ak., XVI).

Tetens, Johann Nicholas. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Erster Band. Berlin, 1913 (original ap en Leipzig, 1777).

Reinhold, Karl Leonhard. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena, 1789.

Maimon, Salomon. Versuch über die Transcendental-philosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis. Berlin, 1790.

Beck, Jacob Sigismund. Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss. Riga, 1796.

Fichte, Johann Gottlieb. Sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845 y ss.

Fichte, Johann Gottlieb. Nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte. 3 vols. Berlin, 1834 y ss.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Werke. Herausgegeben von Manfred Schröter. 12 vols. Munchen, 1927 y ss.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe herausgegeben von H. Glockner. 20 vols. Stuttgart, 1949-1961.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1952.

Schopenhauer, Arthur. Sämtliche Werke. Nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. 7 vols. Wiesbaden, 1948-1961.

C. *ESCRITOS ACERCA DE KANT Y OBRAS FILOSOFICAS CONTEMPORANEAS UTILIZADAS EN LA PREPARACION DE ESTE TRABAJO*

Adickes, Erich. Kant als Naturforscher. Bd. I. Berlin, 1924.

Adickes, Erich. Kant und das Ding an Sich. Berlin, 1924.

Alexandre, Michel. Lecture de Kant. Paris, 1961.

Austin, John L. Sense and sensibilia Oxford, 1962.

Ayer, Alfred. The foundations of empirical knowledge. London, 1940.

Ballauff, Theodor. Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant. Berlin, 1938.

Bauch, Bruno. Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis. KS, XII (1907), pp. 213-235.

Bauch, Bruno. Immanuel Kant. Berlin und Leipzig, 1917 (pp. XIII-475).

Bauch, Bruno. Immanuel Kant (Sammlung Göschen). Berlin und Leipzig, 1920 (pp. 209).

Beck, Lewis White, Nicolai Hartmann's criticism of Kant's theory of knowledge. PhPhR, II (1942), pp. 472-500.

Beck, Lewis White. Die Kantkritik von C. I. Lewis und der analytischen Schule. KS, XLV (1953-54), pp. 3-20.

Beck, Lewis White. Can Kant's synthetic judgments be made analytic. KS, XLVII (1955-56), pp. 168-181.

Beck, Lewis White. Kant's theory of definition. PhR, LXV (1956), pp. 179-191.

Beck, Lewis White. A commentary on Kant's *Critique of practical reason*. Chicago, 1960.

Beck, Lewis White. Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. KS, LII (1960-1961), pp. 271-282.

Becker, Oskar. Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes. Philosophischer Anzeiger, IV (1930), pp. 129-162.

Becker, Oskar. Die Rolle der Euklidischen Geometrie in der Protophysik. *Philosophia Naturalis*, VIII (1964), pp. 49-64.

Bennett, Jonathan. The status of determinism. BJPS, XIV (1963), pp. 106-119.

Bernays, Paul. Ueber den transzendentalen Idealismus. *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (neue Folge), IV (1918), pp. 365-394.

Bernays, Paul. Zur Frage der Anknüpfung an die Kantische Erkenntnistheorie. Eine kritische Erörterung *Dialectica*, IX (1955), pp. 23-65 y 195-221.

Beth, Evert Willem. Ueber Lockes »Allgemeines Dreieck«. KS, XLVIII (1965-1957), pp. 361-380.

Biemel, Walter. Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln, 1959.

Bird, Graham. Kant's Theory of Knowledge. An outline of one central argument in the *Critique of pure reason*. London, 1962.

Bohm, David. Causality and chance in modern physics. London, 1957.

Borowski, Ludwig Ernst. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants (1804). Ahora en Schwarz, *Lebensbild*, pp. 1-101 (q. v.).

Boutroux, Emile. La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896-1897. Paris, 1926.

Broad, C. D. Scientific Thought. London, 1952 (1ª ed. 1923).

Brugger, Walter. Das Unbedingte in Kants »Kritik der reinen Vernunft«. *Apud* J. B. Lotz (ed.) Kant und die Scholastik heute. Pullach, 1955, pp. 109-153.

Brunschvicg, Léon. Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, 1912.

Brunschvicg, Léon. L'expérience humaine et la causalité physique. Paris, 1922.

Brunschvicg, Léon. L'idée critique et le système kantien. RMM, XXXI (1924), pp. 133-203.

Campo, Mariano. La genesi del criticismo kantiano. Parti I-II. Varese, 1953.

Čapek, Milič. The philosophical impact of contemporary physics. Princeton, 1961.

Carnap, Rudolf. Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. Berlin, 1922.

Carnap, Rudolf. Über die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raums von denen der Zeit. KS, XXX (1925), pp. 331-345.

Carnap, Rudolf. Der logische Aufbau der Welt. Hamburg, 1961. (1ª ed., 1928).

Cassirer, Ernst. Kant und die moderne Mathematik. KS, XII (1907), pp. 1-49.

Cassirer, Ernst. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin, 1910.

Cassirer, Ernst. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft der neueren Zeit. 2ª Auflage Berlin, 1922-23. Bde. I und II. (Hay traducción española: El problema del conocimiento, México, 1953 y 1956).

Cassirer, Ernst. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1923. (Hay traducción española: Kant, vida y doctrina, México, 1948).

Cassirer, Ernst. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III. Phanomenologie der Erkenntnis. Darmstadt, 1954.

Cassirer, Ernst. Zur Modernen Physik. Darmstadt, 1957. (Contiene: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1921; Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1937).

Cassirer, H. W. Kant's First Critique. An appraisal of the permanent significance of Kant's Critique of Pure Reason. London, 1954.

Chiodi, Pietro. La deduzione nell'opera di Kant. Torino, 1961.

Cohen, Hermann. Kants Theorie der Erfahrung. Dritte Auflage. Berlin, 1918.

Coninck, A. de. L'analytique transcendantale de Kant. Tome I. La critique kantienne. Louvain et Paris, 1955.

Coninck, A. de. L'analytique trascendantale de Kant est-elle cohérente? Louvain et Paris, 1956.

Cornelius, Hans. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926.

Cousin, D. R. Kant on the self. KS, XLIX (1957/58), pp. 25-35.

Couturat, Louis. La philosophie des mathématiques de Kant. RMM, XII (1904), pp. 321-383. (Hay traducción española: La filosofía de las matemáticas de Kant. México, 1960).

Cramer, Wolfgang. Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik. Tübingen, 1937

Cramer, Wolfgang. Über den Begriff des Unendlichen. BDP, XI (1937/38), pp. 272-284.

Cramer, Wolfgang Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung. Stuttgart, 1954

Cramer, Wolfgang. Grundlegung einer Theorie des Geistes. Frankfurt, 1957.

Cramer, Wolfgang. Das Absolute und das Kontingente. Frankfurt, 1959.

Cramer, Wolfgang. Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus. KS, LII (1960/61), pp. 3-32.

Cramer, Wolfgang. Aufgaben und Methoden einer Kategorienlehre. KS, LII (1960/61), pp. 351-368.

Crawford, Patricia A. Kant's theory of philosophical proof. KS, LIII (1961/62), pp. 257-268.

Daval, Roger. La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme. Paris, 1951.

Delbos, Victor. La philosophie pratique de Kant. 2ª ed. Paris, 1926 (la 1ª ed. apareció en 1905).

Delekat, Friedrich. Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg, 1963.

Dufrenne, Michel. La notion d'a priori. Paris, 1959.

Dugas, René. Histoire de la mécanique. Neuchâtel, 1950.

Duncan, A. R. C. Practical reason and morality. A study of Immanuel Kant's *Foundations of the metaphysics of morals*. Edimburgh, 1957.

Eibl, Hans. Kants Metaphysik in der Dissertation von 1770 BDP, XI (1937/38), pp. 152-176

Einstein, Albert. La geométrie et l'expérience. Traduit par M. Solovine Paris, 1934.

Erdmann, Benno Immanuel Kants Prolegomena... Herausgegeben und historisch erklärt von B. Erdmann. Leipzig, 1878. Pp I-CXIV: Einleitung des Herausgebers.

Erdmann, Benno. Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung. Berlin, 1917.

Erdmann, Johann Eduard Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. 7 Bde. Stuttgart, 1931-1934 (La edición original apareció entre 1834 y 1853).

Ewing, A. C. A short commentary on Kant's Critique of pure reason. 2nd ed. London, 1950.

Fink, Eugen. Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Den Haag, 1959.

Fischer, Kuno. Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil. Entstehung und Grundlegung der Kantischen Philosophie. 6ª Auflage. Heidelberg, 1928 Zweiter Teil. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik 6ª Auflage. Heidelberg, 1957.

Frege, Gottlob. Die Grundlagen der Arithmetik. Breslau, 1884.

Freudenthal, Hans. Le développement de la notion d'espace depuis Kant. *Sciences* Nº 3, sept-oct, 1959, pp 8-13.

Fried, Milton. Kant's first antimomy A logical analysis. *Mind*, XLIX (1940), pp. 204-218.

García Morente, Manuel. Lecciones preliminares de Filosofía Buenos Aires, 1963. Lecciones XV-XX.

Gent, Werner. Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen. Zweite, unveranderte Auflage Bd. I. Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768). Hildesheim, 1962.

Gent, Werner. Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Historische, kritische und analytische Untersuchungen. Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit vom kritischen Kant bis zur Gegenwart. Zweite unveranderte Auflage Hildesheim, 1962.

Gent, Werner. Das Zeitproblem in der Kritik der reinen Vernunft. *Archiv für Philosophie*, IV (1952), pp. 390-399.

Goldmann, Lucien. La communauté humaine et l'univers chez Kant. Paris, 1948.

Gonseth, Ferdinand. La geométrie et le problème de l'espace Neuchâtel 1945-1955. (6 fascículos).

Grayeff, Felix. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1951.

Groos, Karl. Hat Kant Hume's *Treatise* gelesen? KS, V (1901), pp. 177-181.

Gurwitsch, Aron. Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl. KS, LV (1964), pp. 410-427.

Haering, Theodor. Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Tübingen, 1910.

Hartmann, Nicolai. Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie. KS, XXIX (1924), pp. 160-206 (ahora en N. Hartmann, Kleinere Schriften, Bd II, Berlin, 1957, pp. 278-322).

Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. (1ª edición: 1927).

Heidegger, Martin. Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M., 1949 (1ª edición: 1929).

Heidegger, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1951. (1ª edición: 1929).

Heidegger, Martin. Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1962.

Heidegger, Martin. Kants These über das Sein. Frankfurt a. M., 1962.

Heidemann, Ingeborg. Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft. KS, XLVII (1955/56), pp. 3-30.

Heidemann, Ingeborg. Person und Welt. Zur Kantinterpretation von Heinz Heimsoeth. KS, XLVIII (1956/57), pp. 344-360.

Heidemann, Ingeborg. Zur Kantforschung von H. J. Paton. KS, XLIX (1957/58), pp. 107-112.

Heidemann, Ingeborg. Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft. Köln, 1958.

Heimsoeth, Heinz. Metaphysik der Neuzeit. München-Berlin, 1929.

Heimsoeth, Heinz. Kants philosophische Entwicklung. Ein Beitrag zum Thema »Metaphysik« und »Kritik« im Kantischen Lebenswerk. BDP, XIV (1940/41), pp. 148-166.

Heimsoeth, Heinz. Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen. Untersuchungen aus Anlass der vollendeten Herausgabe des *Opus Postumum*. BDP, XIV (1940/41), pp. 81-108.

Heimsoeth, Heinz. Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln, 1956.

Este volumen contiene los siguientes trabajos, los dos últimos de excepcional importancia en la historia de las interpretaciones de Kant:
- Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants (primera publicación).
- Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit (1925).
- Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius (1926).
- Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (1924).
- Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (1924).

Heimsoeth, Heinz. Zur Akademieausgabe von Kants Gesammelten Schriften. Abschluss und Aufgaben. KS, XLIX (1957/58), pp. 351-363.

Heimsoeth, Heinz. Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung. Wiesbaden, 1960.

Heimsoeth, Heinz. Zeitliche Weltunendlichkeit und das Problem des Anfangs. Eine Studie zur Vorgeschichte von Kants Erster Antinomie. *Apud* Studien zur Philosophiegeschichte. Köln 1961, pp. 269-292 (apareció primero en el homenaje a H. J. de Vleeschauwer, publicado en Pretoria, 1960).

Heimsoeth, Heinz. Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel. KS, LIV (1963), pp. 376-403.

Helmholtz, Hermann von. Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet. Darmstadt, 1959. (1ª ed.: 1879 y 1887, respectivamente).

Helmholtz, Hermann von. On the origin and significance of geometrical axioms (tr. by E. Atkinson). *Apud* Popular scientific lectures. New York, 1962. Pp. 223-249.

Henrich, Dieter. Zur theoretischen Philosophie Kants. *Philosophische Rundschau*, I (1953/54), pp. 124-149.

Henrich, Dieter. Das Prinzip der Kantischen Ethik. *Philosophische Rundschau*, II (1954/55), pp. 20-38.

Henrich, Dieter. Über die Einheit der Subjektivität. *Philosophische Rundschau*, III (1955), pp. 28-69.

Henrich, Diefer. Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen, 1960.

Henrich, Dieter. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Apud* Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen, 1960, pp. 77-115.

Herring, Herbert. Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation. Köln, 1953.

Heyse, Hans. Idee und Existenz in Kants Ethiko-Teologie. KS, XL (1935), pp. 101-117.

Höfling, Helmut. Kants Ansätze zu einer Philosophie im Weltbegriff. *Apud* Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag. München, 1960, pp. 105-120.

Husserl, Edmund. Kartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, 1950.

Husserl, Edmund. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. (Redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe). Hamburg, 1954.

Husserl, Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Haag, 1954.

Husserl, Edmund. Kant und die Idee der Transzendental-philosophie (1924). *Apud* Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Haag, 1956, pp. 230-287.

Husserl, Edmund. Kants Kopernikanische Wendung und der Sinn einer solchen Kopernikanischen Wendung überhaupt (1924). *Apud* Erste Philosophie etc. (ver rubro anterior). Pp. 208-229.

Jachmann, Reinhold Bernhard. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einem Freund (1804). Ahora en Schwarz, *Lebensbild* (q. v.), pp. 103-245.

Jammer, Max. Concepts of Space. The history of the theories of space in physics. Cambridge, Mass., 1957.

Jammer, Max. Concepts of Force. A study in the foundations of dynamics. Cambridge, Mass., 1957.

Joel, Karl. Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile. KS, XXVII (1922), pp. 298-327.

Kaulbach, Friedrich. Kants Beweis des »Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir«. KS, L (1958/59), pp. 323-347.

Kaulbach, Friedrich. Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant. Köln, 1960.

Kaulbach, Friedrich. Das Raumproblem bei Kant und in der modernen Physik. *Philosophia Naturalis,* VI (1960), pp. 349-363.

Kaulbach, Friedrich. Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants. KS, LIV (1963), pp. 3-16.

Kaulbach, Friedrich. Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant. KS, LIV (1963), pp. 464-490.

Knittermeyer, Hinrich. Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen, 1939.

Knittermeyer, Hinrich. Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie. KS, XLV (1953/54), pp. 113-131.

Knittermeyer, Hinrich. Zu Heinz Heimsoeths Kantdeutung. KS, XLIX (1957/58), pp. 293-311.

Kopper, Joachim. Kants Gottesidee. KS, XLVII (1955/56), pp. 31-61. (Cf. los comentarios de W. A. Schulze y la respuesta de Kopper en KS, XLVIII (1956/57), pp. 80-85).

Kowalewsky, Michael. Über die Antinomienlehre als Begründung des transzendentalen Idealismus. *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (Neue Folge), IV (1918), pp. 693-764.

Koyré, Alexandre. From the closed world to the infinite universe. New York, 1958.

Kroner, Richard. Von Kant bis Hegel. 2. Auflage. Tübingen, 1961. (La primera edición, en dos tomos, apareció en 1921 y 1924).

Krüger, Gerhard. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen, 1931.

Krüger, Gerhard. Der Maasstab der Kantischen Kritik. KS, XXXIX (1934), pp. 156-187.

Krüger, Gerhard. Über Kants Lehre von der Zeit. *Apud* Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1950. Pp. 178-211.

Lachièze-Rey, Pierre. L'idéalisme kantien. 2e édition. Paris, 1950. (La 1a ed. aparece en 1932).

Lachièze-Rey, Pierre. Le kantisme et la science. *Dialectica,* IX (1955), pp. 114-122.

Lange, Heinrich. Über den Unterschied der Gegenden im Raume. KS, XLIX (1958/59), pp. 479-499.

Lehmann, Gerhard. Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum. KS, XLI (1936), pp. 307-330.

Lehmann, Gerhard. Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk. BDP, XI (1937), pp. 57-70.

Lehmann, Gerhard. Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants Opus Postumum. KS, XLV (1953/54), pp. 140-154.

Lehmann, Gerhard. Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der kantischen Philosophie. KS, XLVIII (1956/57), pp. 25-54.

Lehmann, Gerhard. Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation. KS, XLIX (1957/58), pp. 364-388.

Lehmann, Gerhard. Kants Widerlegung des Idealismus. KS, L (1958/59), pp. 348-362.

Lehmann, Gerhard. Zur Frage der Spätentwicklung Kants. KS, LIV (1963), pp. 491-507.

Lewis, Clarence Irving. Mind and the World order. An outline of a theory of knowledge. New York, 1956. (1a ed.: 1929).

Lorenzen, Paul. Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung. *Philosophia Naturalis,* VI (1960), pp. 415-431.

Lotz, Johannes B. Die transzendentale Methode in Kants »Kritik der reinen Vernunft« und in der Scholastik. *Apud.* Lotz, J. B. (ed.) Kant und die Scholastik heute. Pullach, 1955. pp. 35-108.

Lüthje, Hans. Christian Wolffs Philosophiebegriff. KS, XXX (1925), pp. 39-66.

Mach, Ernst. Die Mechanik historisch-kritisch dargestellt. Darmstadt, 1963 (Reimpresión de la 9a ed., Leipzig, 1933).

Maier, Anneliese. Kants Qualitätskategorien. Berlin, 1930.

Malgaud, Walter. Kants Begriff der *empirischen Realität.* KS, LIV (1963), pp. 288-303.

Marcus, Ernst. Die Zeit-und Raumlehre Kants (transzendentale Aesthetik) in Anwendung auf Mathematik und Naturwissenschaft. München, 1927.

Marc-Wogau, Konrad. Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala und Leipzig, 1938.

Maréchal, Joseph. Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier III. La critique de Kant. 4e ed. Paris, 1964. (Hay traducción española: El punto de partida de la metafísica. Madrid, 1942-1949).

Margenau, Henry. The nature of physical reality. A philosophy of modern physics. New York, 1950.

Marquard, Odo. Kant und die Wende zur Aesthetik. ZPF, XVI (1962), pp. 231-243, 363-374.

Martin, Gottfried. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Itzehoe, 1938.

Martin, Gottfried. Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin, 1949.

Martin, Gottfried. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1958 (1a ed.: 1951). (Hay traducción española: Kant. Ontología y epistemología. Tr. por L. F. Carrer y A. Raggio. Universidad Nacional de Córdoba. 1961).

Martin, Gottfried. Kant und Leibniz. KS, XLVII (1955/56), pp. 409-416.

Martin, Gottfried. Klassische Ontologie der Zahl. Köln, 1956.

Martin, Gottfried. Einleitung in die allgemeine Metaphysik. Köln, 1957.

Martin, Gottfried. Leibniz. Logik und Metaphysik. Köln, 1960.

Martin, Gottfried. Gesammelte Abhandlungen. Bd. I. Köln, 1961.

En este volumen figuran los siguientes trabajos consultados:

- Zu den Voraussetzungen und Konsequenzen der Kantischen Antinomienlehre (1940/41).
- Die metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft (1947).
- Die Probleme einer ontologischen Kantinterpretation (1952).
- Kant im Lichte der aristotelischen Metaphysik (1952).
- Kant und die moderne Mathematik (1955).
- Die deutsche ontologische Kantinterpretation (1958).

Martin, Gottfried. Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants. KS, LII (1960/61), pp. 178-184.

Mathieu, Vittorio. La filosofia trascendentale e l'idealismo. Torino, 1956

Mathieu, Vittorio. La filosofia trascendentale e l'»Opus Postumum« di Kant. Torino, 1958.

Mayz Vallenilla, Ernesto. El problema de la nada en Kant. Madrid, 1965.

Menzer, Paul. Kants Persönlichkeit. KS, XXIX (1924), pp. 1-20.

Menzer, Paul. Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften. KS, XLIX (1957/58), pp. 337-350.

Mörchen, H. Die Einbildungskraft bei Kant. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), pp. 311-495.

Muralt, André de. La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité de l'aperception. Paris, 1958.

Nabert, J. L'expérience interne chez Kant. RMM, XXXI (1924), pp. 205-268.

Nagel, Ernest. The structure of science. Problems in the logic of scientific explanation. London, 1961.

Nelson, Leonard. Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik. Frankfurt a. M., 1959.

Neri Castañedà, Héctor. »7 + 5 = 12« as a synthetic proposition. PhPhR, XXI (1960), pp. 141-158.

Nicod, Jean. Foundation of geometry and induction. Containing Geometry in the sensible world and The logical problem of induction. Transl. by Ph. P. Wiener. London, 1930.

Noll, Balduin. Kants und Fichtes Frage nach dem Ding. Frankfurt a. M. 1936.

Noll, Balduin, Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants. Bonn, 1946.

Ortega y Gasset, José. Kant. En *Obras completas*, Madrid, 1962. Tomo IV, pp. 23-59.

Paneth, F. A. Die Erkenntnis des Weltbaus durch Thomas Wright und Immanuel Kant. KS, XLVII (1955/56), pp. 337-349.

Pap, Arthur. The different kinds of a priori, PhR, LIII (Sept. 1944), pp. 465-484.

Parsons, Charles. Infinity and Kant's conception of the »possibility of experience«. PhR, LXXIII (April 1964), pp. 182-197.

Paton, Herbert James. Kant's metaphysic of experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. London, 1936 (reprinted 1951).

Paton, Herbert James. In defensé of reason. London, 1951.

En este volumen aparecen:
— Kant's analysis of experience (1936).
— Is the transcendental deduction a patchwork? (1930).
— The Key to Kant's Deduction of the Categories (1931).

Paton, Herbert James. The categorical imperative. London, 1947.

Paton, Herbert James. Formal and transcendental logic. KS, XLIX (1957/58), pp. 245-263.

Pichler, H. Einführung in die Kategorienlehre. Berlin, 1937.

Poincaré, Henri. La ciencia y la hipótesis. Tr. de A. B. Besio y José Banfi. Madrid, 1963.

Poincaré, Henri. Ciencia y método. Tr. de M. García Miranda y L. Alonso. Buenos Aires, 1944.

Poincaré, Henri. El valor de la ciencia. Tr. de A. B. Besio y José Banfi. Buenos Aires, 1947.

Price, H. H. Perception. London, 1961 (1ª ed.: 1932).

Quine, Willard van Orman. Two dogmas of empiricism. *Apud* Quine. From a logical point of view. Cambridge, Mass., 1961, pp. 20-46.

Reich, Klaus. Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Berlin, 1932.

Reich, Klaus. Einleitung zu Immanuel Kants De mundi sensibilis, etc. (Meiners Philosophische Bibliothek). Hamburg, 1958, pp. VII-XVI.

Reichenbach, Hans. The Philosophy of space and time. Transl. by M. Reichenbach and J. Freund. New York, 1958.

Reidemeister, Kurt. Raum und Zahl. Berlin, 1957.

Rickert, Heirich. Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein Geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen, 1924.

Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Erster Band: Geschichte des philosophischen Kritizismus. Zweite, neu verfasste Auflage. Leipzig, 1908.

Robinson, Lewis. Contribution a l'histoire de l'évolution philosophique de Kant. RMM, XXXI (1924), pp. 269-353.

Rotenstreich, Nathan. Experience and its systematization. Studies in Kant. The Hague, 1965.

Royce, Josiah. The spirit of modern philosophy. Boston, 1892.

Royce, Josiah. Lectures on modern idealism. New Haven, 1916.

Sartre, Jean Paul. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943.

Schneeberger, Guido. Kants Konzeption der Modalbegriffe. Basel, 1952.

Scholz, Heinrich. Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit. KS, XXIX (1924), pp. 21-69.

Scholz, Heinrich. Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne. *Dialectica*, IX (1955), pp. 66-113.

Scholz, Heinrich, Zur Kantischen Lehre von der Zeit. *Archiv für Philosophie*, VI (1956), pp. 60-69.

Scholz, Heinrich, Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Darmstadt, 1961.

Scholz, Heinrich. Einführung in die Kantische Philosophie. *Apud* Mathesis Universalis, pp. 152-218.

Schrader, George. The thing in itself in Kantian philosophy. *Review of Metaphysics*, II (1949), pp. 30-44.

Schrader, George. The transcendental ideality and empirical reality of Kant's space and time. *Review of Metaphysics*, IV (1950/51), pp. 507-536.

Schrader, George. The status of teleological judgment in the critical philosophy. KS, XLV (1953/54), pp. 204-235.

Schrader, George. Kant's theory of concepts. KS, XLIX (1957/58), pp. 264-278.

Schulz, Walter. Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen, 1957. (Hay traducción española: El Dios de la metafísica moderna. México, 1961).

Schwarz, Hermann (ed.) Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski. Zweite Auflage. Halle a.S., 1907.

Sérrus, Charles. L'esthétique transcendentale et la science moderne. Paris, 1930.

Siegel, Carl. Die Antinomienlehre am Lichte der Dissertation. KS, XXX (1925), pp. 67-86.

Smart, Harold R. Two views on Kant and formal logic. Ph Ph R, XVI (1955), pp. 155-171.

Smith, A. H. Kantian Studies. Oxford, 1947.

Smith, Norman Kemp. A commentary to Kant's »Critique of pure reason«. New York, 1950 (reimpresión de segunda edición, revisada y aumentada, de 1923).

Sternberg, Kurt. Über den Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen. Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Urteilsmodalität. KS, XXXI (1926), pp. 171-200.

Tonelli, Giorgio. Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia de la conoscenza. Volume primo. Torino, 1959.

Tonelli, Giorgio. Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die »Deutlichkeit«. *Archiv für Philosophie,* IX (1959), pp. 37-66.

Tonelli, Giorgio. Die Umwälzung von 1769 bei Kant. KS, LIV (1963), pp. 369-375.

Torretti, Roberto. Kant, filósofo del más acá. *La Torre,* Nº 34 (1961), pp. 161-179.

Torretti, Roberto. Sobre el significado del imperativo categórico. *Revista de Filosofía* (Chile), vol. X, Nº 1 (1963), pp. 45-66.

Torretti, Roberto. Finitud del hombre y límites de conocimiento en Descartes y Leibniz. *Anales de la Universidad de Chile,* Nº 128 (1963), pp. 35-58.

Trendelenburg, Adolf. Geschichte der Kategorienlehre. Berlin, 1846.

Vaihinger, Hans. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zwei Bände. Stuttgart, 1881-1892.

Vaihinger, Hans. Aus zwei Festschriften, Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft. KS, VII (1902), pp. 99-119.

Vleeschauwer, Herman Jean de. La genèse de la méthode mathématique de Wolf. Contribution à l'histoire des idées au XVIII^e siécle. *Revue belge de philologie et d'histoire,* XI (1932), pp. 651-677.

Vleeschauwer, Herman Jean de. La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant. 3 vols. Antwerpen-Paris- 's Gravenhaage, 1934-1937.

Vleeschauwer, Herman Jean de. Les antinomies kantiennes et la Clavis universalis d'Arthur Collier. *Mind,* XLVII (1938), pp. 303-320.

Vleeschauwer, Herman Jean de. L'évolution de la pensée kantienne. Paris, 1939. (Hay traducción española: La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina. México, 1962).

Vleeschauwer, Herman Jean de. A survey of kantian philosophy. *Review of metaphysics,* XI (1957), pp. 122-142.

Vleeschauwer, Herman Jean de. Etudes kantiennes contemporaines. KS, LIV (1963), pp. 63-119.

Vleeschauwer, Herman Jean de. Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese. KS, LIV (1963), pp. 351-368.

Vollrath, Ernst. Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. ZPF, XVI (1962), pp. 258-284.

Vuillemin, Jules. L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger. Paris, 1954.

Vuillemin, Jules. Physique et métaphysique kantiennes. Paris, 1955.

Vuillemin, Jules. Reflexionen über Kants Logik. KS, LII (1960/61), pp. 310-335.

Wagner, Hans. Zur Kantinterpretation der Gegenwart. Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth. KS, LIII (1961/62), pp. 235-254.

Waismann, Friedrich. Verifiability. *Apud* Anthony Flew (ed.) Logic and Language. First series. Oxford, 1955, pp. 117-144.

Waismann, Friedrich. The decline and fall of causality. *Apud* A. C. Crombie (ed.) Turning points in Physics. New York, 1961, pp. 84-154.

Walsh, W. H. Two functions of the intellect. *Mind,* XLIX (1940), pp.224-227.

Walsh, W. H. Kant's conception of scientific knowledge. *Mind,* XLIX (1940), pp. 445-450.

Walsh, W. H. Reason and experience. Oxford, 1947.

Walsh, W. H. Categories. KS, XLV (1953/54), pp. 274-285.

Walsh, W. H. Schematism. KS, XLIX (1957/58), pp. 95-106.

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph. Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm (1804). *Apud* Hermann Schwarz (ed.) Lebensbild (q.v.), pp. 247-391.

Weil, Eric. Problemes kantiens. Paris, 1963.

Weizsäcker, Carl F. von. The world-view of physics. Translated by Marjorie Greene. London, 1952. (Basado en la 4ª ed. alemana, aparecida en Zürich, 1949, bajo el título *Zum Weltbild der Physik*).

Weldon, T. D. Kant's Critique of pure reason. Second edition. Oxford, 1958.

Weyl, Hermann. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München, 1928. (La versión inglesa — Philosophy of mathematics and natural science, Princeton 1959— ha sido corregida y aumentada por el autor).

White, Morton G. The analytic and the synthetic: An untenable dualism. *Apud* L. Linsky (ed.). Semantics and the philosophy of language. Urbana, 1952, pp. 316-330.

Whitrow, G. J. The natural philosophy of time. London, 1961.

Wild, John and Coblitz, J. L. On the distinction between the analytic and the synthetic. Ph Ph R, VIII (1948), pp. 651-667.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus (1921). Ahora en: Ludwig Wittgenstein. Schriften. Frankfurt a.M., 1960.

Wolff, Robert Paul. Kant's theory of mental activity. A commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason. Cambridge, Mass., 1963.

Wundt, Max. Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1924.

Wundt, Max. Die deutsche Schulmetaphysik im 17. Jahrhundert. Tübingen, 1939.

Wundt, Max. Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Hildesheim, 1964 (1ª ed. Tübingen, 1945).

Zantop, Hans. Über das Problem einer Selbstkritik der Vernunft. KS, XLV (1953/54), pp. 297-313.

Zocher, Rudolf. Kants transzendentale Deduktion der Kategorien. ZPF, VIII (1954), pp. 161-194.

Zocher, Rudolf. Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft. ZPF, XII (1958), pp. 43-58.

Zocher, Rudolf. Kants Grundlehre. Erlangen, 1959.

Zubiri, Xavier. Cinco lecciones de filosofía. Lección II, Kant. Madrid, 1963.

D. DICCIONARIOS E INDICES

Eisler, Rudolf. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass, Berlin, 1930 (reeditado en Hildesheim, 1961).

Ferrater Mora, José. Diccionario Filosófico. 5ª edición. Buenos Aires, 1965, 2 vols.

Goclenius, Rudolph. Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur. Francofurti 1613 (heeditado en Hildesheim, 1964).

Hoffmeister, Johannes. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Zweite Auflage. Hamburg, 1955.

Holger, Katharina und Gerresheim, Eduard. Personenindex 1. Stufe zu Kant's Gesammelte Schriften hrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band I-XXIII. Als Manuskript vervielfältigt. Bonn, 1962.

Holger, Katharina und Gerresheim, Eduard. Personenindex 2. Stufe, etc. Letras A-F. Bonn, 1964-1966.

Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 9e édition. Paris, 1962.

Ratke, Heinrich. Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1929.

INDICE ANALITICO

El presente índice de conceptos y nombres registra los nombres propios de personas citados en el texto, las notas, los apéndices y la cronología; pero no todos los nombres que aparecen en la bibliografía. No se registran los nombres de lugares, poco significativos en una obra de este género; tampoco los nombres de los editores de obras clásicas, que por fuerza reaparecen con cada cita de ellas. Una n. después del número de la página en que figura un término indica que éste es mencionado o aludido en una o más de las notas de esa página; si la n. se omite, hay una referencia al término en el texto y posiblemente también en las notas

Academia de Berlín 55, 56, 57.
Acción a distancia 454n., 458, 459.
Adickes, Erich 46, 135, 141n., 217n., 236n., 243n., 268, 392n., 490n., 494, 511n., 523n., 555, 569, 582.
Afección 152, 155, 156, 167, 173, 174, 181, 427, 491n., 492, 494n., 522-523; doble *(doppelte Affektion)* 523n.
Afinidad 295, 302, 303, 306, 309, 312, 313-316, 325-326, 481-485.
Alexandroff, Paul 76n., 85n.
Allen, J. W. 32.
Alma y cuerpo 34, 39, 97, 113-115, 134, 149, 150, 496, 525.
Alsted, J. Heinrich 31.
Analogías de la experiencia 443-462, 472n.; principio general 444-445, 473n.
Analogía y concepción de lo suprasensible 283, 367n., 373, 374n., 412, 413, 521, 540, 553-554.
Angelus Silesius 368.
Anticipaciones de la percepción 438-439; conocimiento a priori admitido por Hume 439.
Antinomia de la razón pura 135-138, 141, 142, 143, 145-146, 163n., 204n., 205n., 206, 530, 541n., 557-559; antecedentes en la obra de Bacon 557; "antinomia" o "antinomias" 135n.; conexión entre tercera y cuarta antinomia 531, 557.
Antinomia de la divisibilidad 108-109, 112, 137-138, 139, 142, 161, 205n., 497n., 530sq., 558-559.
Antinomia de la libertad 531, 532-535, 557.
Antinomia de la necesidad y la contingencia 531, 532, 557.
Antinomia del mundo infinito y eterno 143, 163, 184-185, 451, 530, 558-559.
"Antinomias" de la lógica 559sq.
Antinomias e idealismo trascendental 136-138, 140n, 142, 145-146, 161, 163.
Apariencia e ilusión 208, 209, 562.
Apariencia y fenómeno 156, 561-563.
Apercepción 284, 295, 322, 525; conciencia de libertad 543; unidad trascendental de la, 306, 307, 321, 326, 348, 350, 352, 359, 444.
Apercepción trascendental 159n., 199, 201, 260, 295, 302, 303, 306, 317, 318, 320, 345, 346n., 347n., 348n.; condiciones 309, 328, 349, 370n.; distinta de apercepción empírica 304, 305; no es una conciencia sobrehumana 305n., 313n.
Aprehensión 284, 292, 324; siempre sucesiva 288n.; síntesis empírica 307n., 375.
A priori 23, 167, 168, 173, 180-183, 185, 194, 227sq., 241; relativo y cambiante 314n., 315n., 370-371.
Aristóteles 21, 24, 25, 27n., 29, 30n., 33, 71, 72, 81n., 82, 83, 84, 90, 98, 131, 144, 148, 191, 233, 334n., 399, 414.
Aritmética, ciencia del tiempo 186, 187, 188n.; "síntesis puramente intelectual" 187n.; sus verdades ¿son sintéticas o analíticas? 238, 239n.
Armonía preestablecida 34, 151, 533, 534n., 535; entre entendimiento y sensibilidad 370n., 371n.
Arnoldt, Emil 268.
Arquímedes 407n.
Arquitas de Tarento 72.
Astronomía 98sqq.
Atomismo 448-449.
Atracción y repulsión 109-111.
Autonomía de la razón 251, 252, 385, 543n., 544, 545, 554
Axioma del infinito 238n.
Axiomas 74n., 75, 191.
Axiomas de la intuición 435-438, 472n.
Bacon, Francis 557, 581.
Bauch, Bruno 57, 582.
Baumeister, Friedrich Christian 392n, 393n., 394n.
Baumer, William H. 270n.
Baumgarten, Alexander Gottlieb 25, 28n., 29, 36n., 37, 82n., 118n., 152n., 175n., 254, 255, 257, 334, 350, 351n., 392n., 393n., 414n., 570, 575, 582.
Bayle, Pierre 498n.
Beattie, James 45n., 577.
Beck, Jacob Sigismund 297n., 476n., 492, 571-574, 579, 582.
Beck, Lewis White 57, 235n., 547n., 582, 583.
"Behaviorismo" 210n.
Bello, apreciación de lo 567sq
Beloselsky, Alexander Michailowitsch, príncipe de, 175n.
Beltrami, Eugenio 75n.
Berkeley, George 69, 212, 297, 504, 505, 506, 560, 576, 577.
Bernouilli, Johann 207n.
Bertram, Johann Friedrich 243.
Beth, Evert Willem 78n., 583.
Bien sumo 546, 647.
Bilfinger, Georg Bernhard 28n.
Bird, Graham 422n., 583.
Bocheński, Józéf 393n.
Bólyai, János 71, 74, 189.
Bonitz, Hermann 344n.
Bonola, Roberto 74n., 75n.
Boscovich, Ruggero Giuseppe 576.
Bosses, Barthélemy des 151n.
Bourbaki, N. 77n.

Brouwer, Luitzen Egbert Jan 79n., 238n.
Budde, Franz 34, 35n.
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 44, 192n.
Buridan, Jean 98.
Burke, Edmund 576
Calvino 32n.
Cambio 187, 208.
Campbell, L. 269.
Campbell, Norman Robert 455n.
Campo, Mariano 388n., 583.
Cantidad 383, 436n.
Cantor, Georg 79, 85.
Carnap, Rudolf 195n., 583.
Cassirer, Ernst 57, 119n., 132n., 188n., 285n., 429n., 493, 506n., 583, 584.
Cassirer, H. W. 437, 584.
Categorías 171, 198, 218n., 220, 221, 247, 295, 303n., 309 (n.170), 321, 327, 328, 337, 362, 378, 396, 500; condiciones de la experiencia 275, 276, 281, 307, 309, 311; definibles o indefinibles 404-405, 409, 514; dificultad de justificar su validez 272-273; función 223, 246, 309n., 411n.; inaplicables a cosas en sí, 366, 373, 374, 487, 490, 519; indistintamente aplicables a intuición sensible o intelectual 367; no dependen de la sensibilidad 364, 378, 390, 405, 411, 515, 574; no tienen sentido separadas de nuestra sensibilidad 369n., 374, 396n., 405, 406, 410, 411, 487, 490, 503n., 515, 554; referidas necesariamente a la experiencia sensible 50n., 281-283, 364, 514; referidas necesariamente a alguna suerte de intuición sensible 365-366, 371, 373; tabla 242-244, 246-247, 248, 387, 397-398, 428-429; defendida por Reich 399-404; objeciones a la tabla 398n., 399; orígenes de la tabla 243-244, 388-389, 568-569; tercera categoría de cada grupo es síntesis de las dos primeras 404n.; usadas para pensar lo suprasensible 241, 364, 367, 372-374, 412, 553, 554, 574; uso empírico y uso trascendental 514-515; ¿valen para toda inteligencia finita? 368n., 369n.; *véase también:* Deducción trascendental.
Categorías del entendimiento e ideas de la razón 416, 574.
Categorías y funciones del juicio 311, 362, 391, 395-398, 405, 569.
Categorías y principios 428-431.
Cauchy, Augustin Louis de 441n.
Causalidad 45-46, 398, 409, 410, 411, 430, 443, 444sq., 452-453, 454-457, 459, 460, 472n., 522, 523; base del pensamiento analógico 553-554; influencia de Hume sobre Kant 45n., 454n.; ininteligibilidad de la relación causal, 46.
Cervantes, Miguel de 398
Châtelet, Mme de 106n.
Chiodi, Pietro 386, 584.
Ciencia, condiciones para la "marcha segura de una ciencia" 21, 48; definición wolffiana de ciencia 27n.; tarea, según Newton 90n., 455n
Clarke, Samuel 88, 89n., 132, 145, 168.
Clauberg, Johann 26.
Clifford, William Kingdon 74n.
Cohen, Hermann 50n., 51n., 57, 180, 183, 283n., 421, 429, 493, 584.
Colectivo y distributivo 537n.
Collier, Arthur 576.
Colón, Cristóbal 313n.
"Como si" *(als ob)* 480, 485, 539.
Composición, *véase: Zusammensetzung.*
Concepto 170n., 171, 184, 293, 295, 302, 304, 391, 396n., 403n., 407.
Conceptos a priori 52, 218, 228, 240, 241, 245; distintos de las categorías 414-417; uso "eléntico" y "dogmático" 216sq.; uso trascendental, 51; *véase también:* Categorías.
"Conceptos" de espacio y tiempo 168, 170n., 243n., 308n., 571.
Conceptos de la reflexión 414, 568.
Conceptos de un objeto singular 171n., 536.
Conceptos empíricos 156, 228, 295, 313-315, 330, 388, 407, 408.
Conceptos, historicidad de los 64-66, 314, 315n., 370-371.
Conceptos simples hay innumerables 388.
Conciencia, unidad analítica 396n., 484; unidad objetiva y subjetiva 353, 355, 357-358, 360, 361, 362, 370n.
Conciencia de sí 253, 254, 257n., 294, 299, 349, 525, 528; *véase también:* Apercepción; Posibilidad, conciencia de la.
Conciencia de sí y constitución del objeto externo 275n., 357, 370n., 509-512.
Conciencia empírica y mera intuición 275, 363n., 375.
"Conciencia inmediata y evidente", base de la metafísica 117-118, 120, 165, 254.
Condillac, Etienne Bonnot de 576.
Conocimiento 226sqq., 299, 351; tipos de (según Wolff) 26, 35.
Conocimiento a priori 23, 43n., 50, 51, 53, 223sq., 426; y posibilidad de la experiencia 223, 276, 277n., 278, 418, 419, 423, 424, 426, 463.
Conocimiento de las cosas perceptibles, no cuestionado por Kant 23, 208.
Conocimiento metafísico y conocimiento matemático 44-45, 47, 225, 237sq.
Conocimiento trascendental 52.
Continuidad de las formas 470, 471, 481.
Continuidad y tiempo 342n.
Continuo 81-83; físico y matemático 193n.
Contrapartidas incongruentes 121-122, 125, 126, 127, 129, 169n., 172.
Copérnico 98, 296n., 328.
Cosa en sí 487-554; afecta la mente 491, 492, 499, 506, 522-523, categorías referidas a 221n., 490; causa del fenómeno 152, 153, 154, 156, 490n., 522, 532, 533; conocible por la inteligencia 153, 157, 206, 216, 255n., 499; ¿corresponde una determinación suya a cada determinación de los fenómenos? 497; determinación positiva en la *metaphysica specialis* 524-540; en la metafísica práctico-dogmática, 217, 367n., 374, 521, 529, 541, 545, 552; existe indudablemente 487, 495, 521; fundamento del fenómeno 487, 490n., 522; ¿ilusión trascendental de la *metaphysica generalis?* 503; inconocible 206, 337, 489, 497, 520; representación de la propia actividad del sujeto 494n.; tal vez se eliminaría al suprimirse nuestra sensibilidad 495, 507, 508n., 510, 519, tiene que ser algo independiente de la sensibilidad 508; transformaciones de este concepto según Cassirer 493n.; ¿una misma en la base de fenómenos externos e internos? 496, 510; *véase también:* Noumeno.
"Cosa en sí", "objeto trascendental", "noumeno" 502n., 519.
Cosa en sí y fenómeno 126, 136, 140n., 143, 144, 145, 153, 157, 183, 206, 337, 366, 489, 491n., 492n., 496, 497-500, 506, 507, 520, 532, 533, 541; idénticos 522.
Couturat, Louis 127, 128, 584.
Cosmología 27, 29, 30, 135-138, 141-143, 145-146, 467, 519sqq.
Cotes, Roger 455n.
Cramer, Wolfgang 348n., 584.
Crítica, no es una teoría del conocimiento 24, 463; no puede basarse en la psicología 248, 249, 251; utiliza conceptos ontológicos 257n.; como propedéutica y como *philosophia prima* 53-55, 419.
Crítica y metafísica 17, 20, 23, 41sq., 48, 49, 53, 55, 214, 225.
Crombie, Alistair C. 455n.
Crusius, Christian August 25, 29, 32n., 34, 35, 38-39, 40, 41, 46, 106n., 255n., 279, 333, 334n., 388n., 570, 581.
Cualidades primarias y secundarias 148, 157, 560-561.
Cudworth, Ralph 90n.
D'Alembert, Jean le Rond 575, 576.
Dato bruto, ficción filosófica 344.
Daubenton, Louis Jean Marie 192n.
Daval, Roger 56, 409n., 584.
Deber 417, 545; incondicionado 548, 551n.
Deducción empírica 248, 271, 272n.
"Deducción metafísica" 246-247, 248, 311, 362, 374, 386-404, 565sq.
Deducción trascendental 166, 219-220, 242, 243, 245-246, 247, 248, 252, 253, 272, 276, 281, 286, 296, 309-310, 337, 362, 363, 384, 389, 390, 391, 418, 499sqq.; alternativas a deducción kantiana, 278-279, 384-385, cuestión del texto, 262-270, 285, 296n., 308n., 318; deducción de las ideas, 474; deducción objetiva y deducción subjetiva, 264-265, 277, 280, 281, 283, 305-306, 310; dos etapas en la versión de 1787, 340-341, 363, 364; estratos atribuidos a la versión de 1781, 269n.; ¿prescindible para la crítica? 267n.; *quaestio juris y quaestio facti,* 271, 387; versión de 1781, 268-270, 271-338; versión de 1787, 339-385; censurada por Heidegger y Schopenhauer, 264.
Demostración, no más de una admisible para cada tesis 180.
Definición 165, 235, 236n., 404.
Desaguliers, J. T. 106n.
Descartes, René 24, 25, 26, 27n., 30n., 32n., 33, 35, 61, 69, 92n., 100n., 113, 114, 148, 149, 150, 153, 201, 202, 207, 208, 241, 242, 410, 427, 504, 505, 506, 509, 511, 560, 581.
Determinación omnímoda de todo lo existente 38, 462, 534.
Determinismo 460-461, 532-535.
Diderot, Denis 576.
Diels, Hermann 72n., 334n., 360n.
Dilthey, Wilhelm 563
Dimensión 84-86.
Dios, 29, 31, 34, 44, 99, 100, 101, 103, 133, 150n., 160, 162, 171n., 199, 216, 217, 279, 282, 349, 352, 353, 367n., 368n., 385, 413, 415, 416, 435, 466, 473n., 476, 487, 521, 532, 536-540, 545-548, 549, 550, 551, 552, 553, 554n.; hipótesis para unificación de la experiencia 539-540; prueba moral 548n., 549-550; prueba ontológica 42, 43-44, 153, 397n., 433, 539; su idea surge de la ley moral 552.
"Dios, libertad, inmortalidad" 22, 23, 32, 541, 545n., 546n.
Dogmatismo 140, 141n.; despertar del sueño dogmático, 136, 137n., 139, 140.
Doxa 148.
Duhamel, J. B. 106n.
Duisburg, manuscrito de 243, 244.
Eberhard, Johann August 205n., 228n., 236n., 237n., 297n., 579.
Empirismo aparente de Kant hacia 1765 117, 236n.
Energía, conservación de la 450, 451.
ens realissimum 44, 171n., 537, 538.
Entendimiento 52, 228, 240, 247, 321, 322, 330, 342, 350, 378, 389, 390, 391; actúa sobre el sentido interno 381-383, 528; ¿cómo es posible? 264, 280, 283, 284, 321-322; incapaz de conocer por sí solo la existencia 43, 153, 217, 433, 434, legislador de la naturaleza 328-333, 335, 384, 478, 483; naturaleza eterna 165, 390; uso lógico 155, 156, 240; 330, 425; uso real 155, 156, 216, 220n., 330, 499; uso trascendental 51, 330, 514-515
Entendimiento e imaginación 322, 340, 341, 344, 345, 379, 384, 410, 566-568.
Entendimiento infinito y entendimiento finito 349, 352, 361, 365-366, 401n., 434-435.
Entendimiento y sensibilidad, *véase:* Sensibilidad y entendimiento.
Erdmann, Benno 57, 135, 308n., 311n., 496n., 506n., 512n., 585
Erdmann, Johann Eduard 387, 585.
Espacio, concebido como conjunto de puntos 79-80; con más de tres dimensiones 95; curvatura 74n., 86; divisibilidad infinita 79n., 82, 106-108, 138, 205n., 207; estructura, según se concibe en el siglo XVIII, 78-87; infinitud 72, 81, 183-185, 193, 563-564, lugar del alma en el espacio 39, 97, 113-115, 134; modalidad del tiempo 169n., 210; multivocidad del término 64; no es un 'objeto' 77sn., 'foz', "ocuparlo" y "llenarlo" 109, 114-115; polémica entre leibnizianos y newtonianos 47, 70, 87-91, 104-105, 132n., 145; "precede a las cosas" 123, 124, 126, 127, 128, 131, 133, 139, 143, 183, 205n., 206; "regiones" *(Gegenden)* 120-131; representación intuitiva, no conceptual 125, 169-179, 183-185, 193; *spatium dabile y cogitabile* 556sq.; tridimensional 84, 94-95; único 66sq., 312n.; "uniforme e indeterminado" 195.
Espacio absoluto 59, 89, 90, 91, 119, 120, 123, 124, 132, 144, 182.
Espacio de las cosas materiales, tema de Kant 68, 70, 77sq., 555.
Espacio físico y geométrico: distinguidos, 71, 72, 95-96, 106, 112, 207; identificados, 71, 73n.
Espacio métrico 76, 193sq., 196.

Espacios abstractos 71, 76-77, 79, 89n., 95.
Espacios perceptuales 64, 66-70, 555-556.
Espacio topológico 77n.
Espacio y Dios 101, 133, 160, 171n.
Espacio y tiempo 61-221, 375-383, 396n , 426-428, 529n ; concepción leibniziana 63, 88-89, 93, 94, 103, 105, 119, 131, 168sq., 207; concepción newtoniana 63, 89-91, 92, 93, 101, 119, 131, 132, 134, 144; "conceptos del entendimiento puro" 243n., 371; doctrina crítica, 39, 50, 62, 117sq., 125, 131, 133, 137, 154, 157, 166-214, 221, 272, 375sq , 555-556, 563-564; idealidad comparada con subjetividad de cualidades secundarias, 157n, imposible percibir e. y t. vacíos, 182, 445, 446, 447, 452; intervención del espacio en la determinación del tiempo 383n., 409, 448, 509-512; intervención del tiempo en la representación del espacio, 290, 293, 320; leyes de la actividad coordinadora de la mente, 197, 198, 376; productos de la imaginación, 176; su representación demanda una síntesis, 275, 292, 293, 299.
Especificación, principio de la 470, 471n., 479, 481
Espontaneidad 174, 177, 179, 198, 201, 252, 257n., 284, 292, 322, 340, 382, 433, 522, 543n.; ¿temporal o intemporal? 427-428.
Esquematismo 406-413; vinculado al tiempo 381, 406, 408; vinculado también al espacio 383, 409.
Esquilo 66.
Estabilidad de apariencias sensibles requisito para que opere el entendimiento 316, 452, 462, 482n., 484-485.
Euclides 33, 72, 73, 74, 81n., 82n , 95, 106, 107n., 189, 190, 191, 192.
Euler, Leonhard 119, 575, 577.
Ewing, A. C. 170n., 585.
Existencia 432-434; "complemento de la posibilidad" 37, 38; existencia del objeto no depende del sujeto humano 276; injustificable fuera del campo de la experiencia posible, 495; no es una realidad 397n., 433; no puede concebirse analógicamente 521; *quicquid est, est alicubi et aliquando*, 38, 215; revelada por la sensación 38, 42-43; 154, 157, 217, 433, 434n., 438, 495, 502, 521; temporalidad, 144n , 183n
Existencia y determinación omnímoda 38.
Existencia y posibilidad, indiscernibles para entendimiento infinito 361, 434-435.
Experiencia 117, 156, 227, 254, 317, 355, 361, 380, 419-423, 485-486, 567-568, acepción más amplia del vocablo, 420n., 542n.; científica y ordinaria 421-423, 443-445; condiciones formales necesarias no son suficientes, 315-316, 452, 462, 479-482; estática y dinámica 424n., 427, 463, 485, 486; fuentes, 279-280, 284, 317, 322; interpretación de H. Cohen, 421n.; materia y forma, 425-426, 443; posibilidad, 276, 277, 323, 325, 326, 327, 350, 419, 424, 444, 484n.; totalidad, 171n , 328, 361, 464, 485; unicidad, 312; unidad sistemática, 469-476, 540.
Exposición (*Erörterung*) de conceptos 116, 117, 165-166, 235n.
Exposición metafísica del espacio y el tiempo 165-185, 196, 253, 254, 386, 565sq.
Exposición trascendental del espacio y el tiempo 166, 185-196, 386.
Facultad 148n., 152n , 247, 254-260; no es lo mismo que fuerza, 152n., 254, 259n.
Faktum der Vernunft 545.
Federico Guillermo I 575.
Federico Guillermo II 578, 579, 580
Federico Guillermo III 580.
Federico II, el Grande 575, 578.
Feder, Johann Georg Heinrich 212n., 297n., 506, 578
Felicidad 547n., 548.
Fenómeno, remite a algo distinto de él 507-508, 516; *véase también:* Apariencia y fenómeno; Cosa en sí y fenómeno.
Fe práctica racional 551, 552, 553.
Fe, saber y opinión 550-552.
Feynman, Richard P. 462n., 535n.
Fichte, Johann Gottlieb 54, 255n , 306, 399, 492, 550n., 576, 579, 580, 582.
Filosofía, definición de Wolff 27; uso del método deductivo, 32, 33.
"Filosofía popular" 26.
Finalidad 417, 480, 482, 484, 484n.
Fischer, Kuno 57, 585.
Física, "no es apodíctica" 332.
Forma de la experiencia 312, 327, 332, 425-426, 432, 514.
Forma del mundo 158-162, 197, 198, 199, 217.
Formas de la sensibilidad 62, 66, 69, 133, 143, 177, 178, 179, 197, 198, 199, 214.
Fréchet, Maurice 76n., 77.
Frege, Gottlob 235, 238, 239, 585.
Frischeisen-Köhler, Max 24n.
"Fuera de nosotros" (*ausser uns*) 505n., 509.
Fuerza 90, 93, 94, 109, 110, 152n., 456, 457; fuerza fundamental (*Grundkraft*), 258, 259.
Función 77n.
Galileo, 22, 71, 92n., 99n., 148, 560.
García Morente, Manuel 544n., 585.
Garve, Christian 53n., 136, 137n , 139, 212n., 297n., 506, 576, 578.
Gauss, Carl Friedrich 86.
Gemüt 256, 257, 297, 299, 335-336, 482n.
Gentleman's Magazine 45n.
Geometría, carácter sintético de sus verdades, 94sq., 189, 190n.; construcción geométrica regulada por esquemas, 195-196, 407; demostración geométrica e intuición, 190-192.
Geometría y doctrina crítica del espacio 185-186, 188-196.
Geometrías no euclidianas 71, 73-76, 78, 95, 188, 189, 190.
Geulincx, Arnold 113.
Goclenius, Rudolph 226n., 594.
Goethe, Johann Wolfgang 575.
Gonseth, Ferdinand 191n., 585.
"Gran luz de 1769", 137, 139.
Gravedad, asociada a movimiento planetario por Galileo 99n.; *qualitas occulta* 455n.; acción instantánea a distancia 458.
Groos, Karl 45n , 47n., 585.
Guéroult, Martial 492n.
Haering, Theodor 342n., 344, 586.
Hamann, Johann Georg 285, 575, 578.
Hamelin, Octave 65.
Hanson, Norwood Russell 92n.
Hartenstein, Gustav 544.
Hartknoch, Johann Friedrich 492n.
Hartmann, Nicolai 57, 586.
Hauck, P. 392n.
Hausdorff, Felix 76.
Haym, Rudolf 268n.
Heath, Thomas L. 81n , 82n., 107n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 36n., 255n., 399, 412n., 492, 493n., 577, 580, 582.
Heidegger, Martin 57, 63, 264n., 321n., 326n., 586.
Heimsoeth, Heinz, 57, 136n., 388n., 586, 587.
Heinze, Max 569, 581.
Helmholtz, Hermann von 86n., 587.
Henrich, Dieter 135n., 587
Heráclito 360.
Herder, Johann Gottfried 84, 141n , 575, 576, 578.
Herring, Herbert 491n., 523n , 587.
Herz, Marcus 53, 55, 207n., 209n., 215n , 218n., 219, 220n., 227n., 240, 241, 242, 243, 276, 369, 384, 499, 530n., 568, 577.
Heyting, Arendt 79n.
Hilbert, David 75, 76.
"Hilo conductor" para el descubrimiento de las categorías, *véase:* Categorías, tabla; "Deducción metafísica".
Hitler, Adolf 402.
Hoffmann, Adolf Friedrich 39.
Hoffmeister, Johannes 229n., 491n., 498n., 594.
Höfler, A. 266n.
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barón de 577.
Hölderlin, Friedrich 577.
Homogeneidad, principio de la 470, 471, 473n., 481.
Hufeland, Gottlieb 578.
Hume, David 25, 36n., 45, 47n., 136n., 219, 242, 270n., 339n., 439, 454, 504, 523, 560, 575, 577, 578, 581.
Ideal de la razón pura 536-540.
Idealidad del espacio 127, 185n., 205n.
Idealidad del espacio y el tiempo 196, 197, 199, 213; comparada con subjetividad de cualidades secundarias, 157n ; justificada por antinomias, 136, 137, 138, 139, 140n., 204n., 205n.; "laguna" en la demostración de Kant, 203-206; "principio cardinal de toda metafísica", 62, 541; solución de antinomias 206n.; "única alternativa al espinocismo" 133.
Idealidad de los cuerpos 130-131, 145, 161, 162, 206, 208, 213, 299, 335, 496sq.
Idealidad del tiempo 144sqq., 176; defendida por Leibniz 145; objetada por correspondales de Kant, 207-209, 210n.
Idealismo problemático 208n , 504, 505, 509.
Idealismo, refutaciones del 504-513
Idealismo trascendental y realismo empírico 151n., 207, 208, 209, 299, 360, 441, 505, 507-508.
Ideas de la razón 415-416, 473, 474, 524, 539; conexión con formas del silogismo 465-466; deducción trascendental 474; función regulativa 466-476.
Ilusión (*Schein*) 562-563.
Ilusión trascendental 415, 464, 466, 503, 521, 524.
Imaginación 96, 97, 174-179, 198, 201, 256n., 260, 284, 322, 324, 326, 340, 342, 344, 379-380, 384, 407, 408, 566-568, productiva, 176, 178, 318-320, 321, 380, 440n.; reproductiva, 178, 292, 293, 318-320.
Indeterminismo en la física contemporánea 460-462, 535n.
Inercia 110n., 436, 457.
Infinito 163, 183-185; potencial y actual 184, 185, 558, 559.
Inmortalidad del alma 22, 23, 32, 541, 545, 546n., 548, 549, 550n.
Innatismo rechazado por Kant, 173, 181, 218, 228, 229n., 282.
Interacción 95, 97, 101, 103, 110-111, 115, 152, 158-162, 398, 443, 452, 453, 456, 457, 458-459, 462.
Intuición formal y forma de la intuición 177-179, 195, 275, 351n., 376-380.
Intuición intelectual 278, 366n., 528.
Intuición pura 59, 126, 167, 169-179, 183-185, 190, 192, 228, 237n., 239, 260, 272, 275, 294; relación con intuición empírica, 173-177, 178, 181, 182n., 319.
Intuición sensible no es la única posible 365n.
Intuición y pensamiento 215, 273, 274n., 275, 331n., 349-350, 567sq.
Jachmann, Reinhold Bernhard 45n., 580, 587.
Jacobi, Friedrich Heinrich 491, 508, 575
Jakob, Ludwig Heinrich 45n , 414n., 577.
Jammer, Max 73n., 90n , 101n., 587.
Jäsche, Gottlieb Benjamin 580.
Juicio (*Urteil*) 156n., 226, 229sqq , 331n., 391, 428n.; definición 226n., 231n., 267n., 358-359, 403; tabla 392-395, 399-404.
Juicio o facultad de juzgar (*Urteilskraft*) 468, 476-486.
Juicios analíticos y sintéticos 229-240, 564-565.
Juicios a priori 229, 234.
Juicios categóricos 230, 231n., 446
Juicios de percepción y juicios de experiencia 353-358.
Juicio y categorías 391, 395-398, 405, 569.

Kant, Immanuel, datos biográficos 25, 45n., 575-580; declaraciones acerca de su propio pensamiento y obra, 47n , 49, 53n., 131, 133, 136, 137, 220, 242, 262; evolución intelectual, 40, 87, 94n., 131-146, 218-221, 242-244, 298, 376, 543, 545, 551, 568-569; fuentes para el estudio de su filosofía, 55-57; interpretación realista e idealista, 493-497, 499, 500; vínculos con la filosofía del pasado 25, 61, 63n., 254-257, 333-335, 388n., 392n., 414, 557, 570.

Obras citadas o comentadas (en orden cronológico):

Verdadera manera de calcular las fuerzas vivas 93-97.
Historia natural del cielo 98-104.
Nova dilucidatio 36n., 40, 47, 101, 159-160.
Monadología physica 104-111, 113, 114, 138.
Nueva concepción del movimiento y el reposo 111sq.
Falsa sutileza de las figuras del silogismo 571.
Unica base para demostrar la existencia de Dios 42, 47, 217.
Ensayo sobre las magnitudes negativas 43-44, 47; 112sq.
Investigación sobre la nitidez de los principios 44-45, 48, 78n., 112, 116-119, 165, 254, 388n.
Sueños de un visionario 48, 113-116, 216.
Diferencia entre las regiones del espacio 61sq., 63n., 117sq., 119-131.
Disertación de 1770 39n., 40-42, 61sq , 125-126, 139, 141, 143, 146-179, 186, 187n., 190, 196, 199, 204, 205n., 215-218, 220, 298, 330, 376, 473n., 498-499, 516, 561, 569; comparada con la *Crítica de la razón pura* 62, 146sq., 163n.,

166n, 179 180, 196-199 206, 209, 216, 255n
Crítica de la razón pura anuncios de su preparación 53n, 215n, declaraciones de K sobre su naturaleza y alcance 17, 23, 53 54, 55, ordenación interna 29, diferencia entre la primera y la segunda edición 230 231n, 262, 263, 279 297n 322 339, 340 345, 353, 364, 375 377, 435, 438, 444, 445-446 452-453, 501, 502n 516, primera edición autorizada como valida en la segunda 263 prólogos 21, 22, 263, 328 329, 574, introducción 230-240, estética trascendental 165-214, 376, lógica trascendental introducción 250-251, analítica de los conceptos, 53, 240-404, analítica de los principios 404-413, 428 462, refutación del idealismo 509-511, sobre el distingo entre fenómenos y noumenos 404-405, 513-520, anfibología de los conceptos de la reflexión 414, dialéctica trascendental introducción y libro primero 330n, 415-416, 464-466, paralogismos de la razon pura 504-505, 524-529, antinomia de la razón pura 135-138, 141-143, 145-146, 451, 466-467 529-535, el ideal de la razon pura 42, 171n, 217n, 536-540, apendices de la dialéctica 467-476, metodología 404

Prolegómenos 21, 45n, 126-127, 136n, 137n, 186-187, 195, 212n, 230, 231n, 238, 239, 242, 244, 262, 265-266, 297n, 331n, 353-358, 369, 393n, 404n, 414n, 416n, 419n, 424n, 428n, 440, 464, 491n, 506-507, 515, 526n, 533n, 553, 560

Fundamentación de la metafísica de la moral 261n, 417, 491n, 543-544

Principios metafísicos de la ciencia natural, 25, 111, 125, 205n, 259n, 266-267, 339, 353, 359, 361, 440n, 449, 451, 456, 497n, 498n., 527n.

¿Qué significa orientarse en el pensamiento? 125, 551n

Crítica de la razón práctica 530n, 545, 574

Crítica del Juicio 415n, 417, 420n, 434-435, 469n, 474, 476-486, 545n, 547n, 548n, 550n 554n, 561, 566-568, primera introducción 55sq, 476n, 479n, 480n, 481n, 483, 484n

Contra Eberhard 138, 176, 204n, 205n, 228n, 229n, 237n, 360n, 370n, 407n, 491n, 496

La religion dentro de los límites de la sola razón 554n

Sobre un tono elegante en la filosofía 551n, 552, 553n

Tratado de paz en la filosofía 545n

Antropología 56 174n, 175, 256, 257, 284n 523n

Lógica 56, 165n 235n, 261n

Progresos de la metafísica 40 54, 208n, 286n, 343, 367, 412-413, 541-542, 562

Opus postumum 56, 97, 176n, 485 486, 494n 523n, 556sq

Kanter Johann Jakob 49
Kästner Abraham Gotthelf 205n 563 564
Kaulbach, Friedrich 120n, 587 588
Kell John 106n
Kepler Johannes 73n, 98, 99
Kiesewetter Johann Gottfried Karl Christian 511n
Klein Felix 75
Knutzen Martin 25 28n, 97 113, 152, 575, 576
Körner, Stephan 238n
Kohlmann Johann Wilhelm Andreas 69n, 272n
Koyré Alexandre 81, 90n, 98n, 559 588
Krause, Christian Jakob 45n
Kroner, Richard 57, 491n, 492n, 588
Krüger, Gerhard 57, 588
Krüger, J G 106n
Kypke, Johann David 576
Lachièze-Rey Pierre, 57 588
Lambert, Johann Heinrich 49, 100n, 101n, 131n, 141n, 207, 209, 210n, 392n, 393n, 498n, 577
La Mettrie, Julien Offroy de 575
Lange Heinrich 28n, 288, 289n, 568
Laplace, Pierre-Simon 101, 305n
Lehmann, Gerhard 56, 494n, 523n, 588
Leibniz, Gottfried Wilhelm 25, 34, 35, 44, 63, 70, 78, 87, 88, 89n, 92, 93, 94, 100, 103, 104, 119, 131, 132, 143, 145, 149-152, 153, 167, 168, 179, 193, 207, 211, 228, 295, 414, 434, 534, 557, 577, 581, precursor de Kant 87n, 145, 534n.
Lessing, Gotthold Ephraim 575, 578
Lewis Clarence Irving 189n, 393n, 589
Ley y regla 330n
Libertad 62 n, 251, 252, 477, 531, 532-535, 541-545
Libertad y determinismo 41
Limitación crítica del conocimiento 50, 278, 282, 371, 480, 507, 518, 520
Lindsay, R B 86n, 455n
Lobachevskij, Nicolai Ivanovic 71, 74, 75 189
Locke, John 25, 68, 69n 118, 168, 219n, 228 229n, 249, 339n, 498n 560, 581
Lógica trascendental 249 252
Logica y existencia 40sqq
Losow, Daniel Friedrich von 204n
Lucrecio 72n
Luis XVI 579
Lutoslawski, Wincenty 269
Mach, Ernst 91, 589
Machado Antonio 183n
Magnitudes negativas 43
Magnitud extensa 436-438, 440-441
Magnitud intensiva 438-439, 440-441
Maier Anneliese 144n, 397n, 560, 561, 589
Maimon, Salomon 369, 491 492n, 579, 582
Malebranche, Nicolas 25, 113, 218n 498n
Marc Wogau, Konrad 57, 589
Margenau, Henry 86n, 455n, 589
Martin, Gottfried 13, 51n, 57, 589, 590
Marty, François 553n
Masa conservacion de la 449-450 451, 473n
Matemática aplicable a la física 71, 130, 207, 238, 440-442, es ciencia solo en virtud de ello 440 n, ciencia de la cantidad 39 40n, concepcion formalista de Buffon, 192 n, concepcion kantiana de 1764, 44, 78n, *véase también* Aritmética, Geometria
Matemática y filosofía 33, 39, 44, 116, 154, 238
Materia del fenómeno 197, 218, 425-426, 433, 434n, 438
Mathieu, Victor 56, 523n, 590
Máximas 474
Mecanica racional, ciencia del tiempo 186, 187n
Medicion 437, 441-442
Meier Georg Friedrich 170n, 226n, 354n, 359n, 392n, 393n, 570 582
Mendelsohn, Moses 48, 54, 55n, 113, 207, 577
Mente *cease Gemut*
Meschkowski, Herbert 441n
Metafísica 24sq, 223, 225, "abismo sin fondo" 47, analisis de conceptos como su tarea propia, 45, "aun no se ha escrito ninguna" 48, "baluarte del bienestar social" 20, 48, "baluarte de la religión y la moral" 32, "ciencia del tránsito de lo sensible a lo suprasensible" 31, 54n, "es ciencia o no es nada 48, crisis de la metafísica dogmatica 21, 22, 47, 113, crisis debida a contagio del entendimiento con la sensibilidad 215, definiciones de Aristóteles, 29n 30n, definicion de Crusius 39, definiciones de los wolffianos 28n, distinguida de la *philosophia prima* por Pereyra 30, fases dogmática, escéptica y crítica 40n, importancia vital 20, 21 22, 48, "imprescindible para la razon humana" 24, Kant enamorado de ella 47n límites 50, 115sq, 278, 329, 371, metodo nuevo 48, 49, 116-118, 120, objetos propios de su estudio 22, organizacion tradicional 20, 27-32, posibilidad 23, 50, 329, supone juicios sintéticos a priori 230 237, 238, 239
Metafísica de la experiencia 223, 267, 276 278, 329, 418, 419, 422, 423 428 463
"Metafísica de la metafísica" 55
Metafísica practico-dogmatica 217, 367n, 374, 521, 529, 541 554, 574
Metafísica y cristianismo 21, 32
Metafísica y geometría, conflicto de 104sqq, 112sq, 188
Metaphysica generalis y metaphysica specialis 28-32, 50, fuente de las tres disciplinas de la *m specialis*, 415, 464, 466, 524
Micraelius, J 28n, 31n
Mielcke, Christian Gottlieb 580
Minkowski, Hermann 459n
Misterios de la religion 554n
Modalidad 431-435
Monadas 108, 109, 114
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de 575
Moog, Willy 24n
Moore, R L 76n
More, Henry 90n
Moscati, Peter 577
Movimiento absoluto y relativo 89-91, 111 112
Movimiento y tiempo 187
Multiplicidad 283, 287-290 324, 341 378
Multiplicidad pura 178, 195, 319, 320, 326, 377, 396n, 408
Mundo 158, 162 164, 451, 467, 529, 530n, 540-541, 558, finito o infinito 72, 163, mejor de los mundos posibles 103n, 150n, *totum substantiale* 158n, 164, vision juvenil de Kant 102
Mundo inteligible 157, 158, 161, 217
Mundo sensible 157, 158, 161 162-164
Nabert, J 528n 590
Napoleón I 101, 210n, 577
Natorp, Paul 493
Naturaleza 328, 331 333-336 364, adjetiva y sustantiva 335, leyes universales y particulares 331 333, 384 419n, 478, 483, todo lo que dispone es bueno para algun proposito 468n
Naturaleza de la mente 336
Naturaleza de la razon 468
Necesidad 432 434 538
Necesidad y objetividad 301, 302, 303, 307n, 361
Neumatica (ciencia de los espíritus) 30 31
Newton, Isaac 48 63, 70 78 81, 87 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99 100 101 117 119, 120, 131, 143, 145, 193, 421n, 422, 449n 450, 453, 455n, 456, 457 460
Nicod, Jean 80n, 590
Nihil negativum 43, 405n
Nihil privativum 43
Nominalismo 51
Noumeno 153, 157n, 514, 516, 519, 520, 541, en entido negativo y en sentido positivo 516-518
Numero 187n, 407, 410
Objetividad e intersubjetividad 360
Objeto, concepción crítica 245-246, 261, 275, 296-310, 325, 329, 350-351, 499 501, existencia no depende del sujeto 276, referencia al, 219, 220, 241, 244 245, 276, 298, 299, 303n, 308, 351, 354, 405, 406, 411, 501
Objeto trascendental 51, 303, 307, 308, 494n, 501-503, 520, representación de la cosa en si 502n, 513n, 518-520, 540
Ocasionalismo 113
Occam Guillermo de 470 473n
Omnitudo realitatis 466
Ontología 20, 27, 29, 30, 31, 50, 51, 52, 53, 54, 243n, 414n, 418, de los fenómenos 329, 418, 463
Oposicion real 43, 44, no se aplica a las cosas en sí 44n
Panetli, I A 100n 590
Pap, Arthur 189n 190n, 590
Paralelismo postulado V de Euclides 72n, 74, 192
Pasch Moritz 191
Patchwork theory 268 270
Paton, Herbert James 57, 206n, 207, 308n, 325n, 329, 348n, 368, 369 396n, 418, 436n, 441, 442, 560, 590
Pensar y conocer 216sq, 341, 364 367n, 372 374, 390 553 554 574
Percepcion 323n, 325n
Percepcion e imaginacion 176, 177, 201, 324, 380
Pereyra Benedicto 30, 31
Petersen Peter 26n
Planck Max 461
Platon 25 28 51n, 148 167, 216, 218n 252, 258
Pluralidad de conciencias y unidad de la experiencia 202, 203, 213, 312n 313n 318, 360
Poincaré Henri 193n, 591
Posibilidad 37, 432, lógica y real 41n 50 405, 432 433
Posibilidad conciencia de la 178 184, 201 202 203, 253, 254, 258 260 280, 285, 290 305, 424, 425
Posibilidad y actualidad 202, 434-435
Positivismo 90n, 99n 104
Positivismo logico 236, 257, 372
Postulados de la razon práctica 546-550
Practica, primacía de la 261n
Predicables 413-414
Presencia del objeto 152n, 154, 156
Principia consequentiae 473n
Principio de no contradicción 36, 236n
Principio de razón suficiente (o determinante) 36, 40, 41, 151n, 538
Principios de la logica distinguidos y confundidos 236n, esquemas de juicios válidos 236n
Principios del entendimiento puro 428-462, conexión con las categorías 428-431, matemáticos y dinámicos 431, 441-442, 451, 472n, regulativos y constitutivos 451, 472n, 473n, *véase también* Analogías, Anticipaciones, Axiomas de la intuicion, Modalidad
Principios subjetivos y objetivos 485
Prójimo 202

Propedéutica filosófica 53-54, 214n
Proposiciones triviales 229n, 230
Psicogenesis de representaciones no es tema de la *Crítica*, 69, 70n
Psicología (racional) 27, 29, 30, crítica 114sq, 116, 200, 201, 249, 378, 379n, 382, 524 529
Psicologismo falsamente atribuido a la *Crítica* 180 183, 249, 285
Ptolomeo 98
Público y privado 213, 360 427
Raphson Joseph 564
Raspe R E 577
Rassiels du Vigier 106n
Ratio existentiae y *ratio veritatis* 41, 42n, 45
Razón 23, 569sq, contingencia radical 368-370, 385, demiurgo de la naturaleza fenoménica 199, uso apodíctico e hipotético 468-469, 477, 478
Razón perezosa (*ignava ratio*) 218, 279, 385
Razón y entendimiento 230n, 416 473 474, 476, 544, 569-571
Real lo *real* y lo *lógico* 41-46, 50, 155
Realidad 44, 438, 536
Realidad objetiva 309, 410, 440.
Realidad y existencia no son sinónimos 216n, 397n, 432n
Receptividad 152, 154, 155, 177, 181, 254, 255n, 256, 258, 282, 283, 361 382, 491n 522 523
Reconocimiento 284, 293, 295, 306, 327, 407-408
Reflexión trascendental 414
Regulativo y constitutivo 451, 468, 469, 472-475, 481-483, 485
Reich Klaus 57, 139-141, 257n, 394n, 396n, 399-404, 429, 591
Reichenbach, Hans 194n, 591
Reidemeister, Kurt 128 130, 591
Reimarus, Hermann Samuel 392n, 393n, 576
Reinhold, Karl Leonhard 32n 236n, 237n, 407n, 571, 578, 579, 582
Relatividad, teoría de la 450, 458, 459, 460
Rémond, Nicolas 88n.
"Revolución copernicana" 296, 328-330, 500
Riehl, Alois 24n, 57, 135, 219n, 493, 497, 498n, 591
Riemann, Bernhard 74n, 85 86
Rink, Friedrich Theodor 580
Robespierre, Maximilien 576
Robinson Crusoe 313n
Robinson, Lewis 45n, 591
Robault, Jacques 106n
Rotenstreich, Nathan 492n 493n, 591
Rousseau Jean Jacques 576
Rudiger, Andreas 34 118n
Russell, Bertrand 238n, 393
Rutherford, D E 457n
Saccheri, Giovanni Girolamo 74
Sartre, Jean Paul 174n, 591
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 255n 317, 492, 493n, 577, 580, 582
Schiller, Friedrich 576, 579
Scholz Heinrich 43n, 422n, 591
Schopenhauer Arthur 264n 345n, 454, 579, 582
Schrader, George 200n, 591
Schultz, Johann 187n, 188n, 207, 210n, 404n, 491n, 492n, 564
Schulz Johann Heinrich 578
Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus) 579
Schutz, Christian Gottfried 578
Schutz, Ludwig 51n
Sennert, Daniel 106n
Sensibilidad 67, 256n, 284n
Sensibilidad y entendimiento 35, 38n, 50, 137, 140, 147 158, 167, 174, 179, 215, 220, 221, 244, 255n, 260-261, 273, 275, 276, 350, 351, 366, 268, 370n, 377, 379, 381, 382, 390, 433 514, 518, 520
Sentido *(Sinn)* 284
Sentido interno 117, 118, 132, 209-214, 287, 381-383, 513, 528
Ser y tiempo 144n, 183n
Silberschlag, Johann Esaias 577
Silogismo e ideas 465 466
Símbolo 412-413
Simple 158n, 161, alma como sustancia simple 114, 115, 201, 525, 527, cuerpos simples 109, nada simple en la experiencia 138, 161n, 162, 287 288 289, 341sq, 344, 525
Simultaneidad 169n, 210, 211, 289n, 291n, 447, 453 458, 459 y sucesión 163, 452, 458sq
Sinopsis 283, 284
Síntesis 231, 237n, 239n 292, 303, 304, 318, 320, 326, 342, 344, 377, 378, 383, 395, 396, 406, 407, 484, obra de la espontaneidad 284, 341, 342, 343, 379
Síntesis figurativa 378-380, 381, 383
Síntesis progresiva 184, 185, 336, 427-428, 464, 485, 530, 558, 559
Síntesis regresiva 467, 558
Síntesis triple 283 285-296, 301-302 327, 377
Sistema 53-54, 413, 475n, 479 483, 485
Smith, Adam 577
Smith Norman Kemp 57 187n, 188n, 221n, 268 269n, 296n, 308n, 523n, 592
Sömmering, Samuel Thomas 257
Spinoza, Baruch 25, 33, 35, 113, 133, 135 149, 153, 161, 202n, 434 435
Suárez Francisco 26
Subjetividad del espacio y el tiempo 200-202, 204
Subjetivismo en la filosofía crítica 212-213, 286, 297
Sueño y verdad 360, 441 442
Sujeto trascendental 203n
Sustancia 121, 130, 138, 158, 159, 161n, 254, 255, 383n, 398, 409, 410, 411, 443, 444 445-452, 527
Swedenborg Emanuel 48
Teodicea 43
Teología 27 29, 43, 536sqq
Teología y astronomía 98-101
Teoría y práctica 97, 261
Tetens, Johann Nicholas 229n, 285, 353n, 354n, 570, 578, 582
Thomasius, Christian 26, 392n, 570
Thummig, Ludwig Philip 28n
Tieftrunk, Johann Heinrich 141n, 343n
Tiempo 63, 92, 93, 142 146, 169, 194, 207-209, 211-214, 285-291, 319, 444-*445, 446, 447, 452*, asimetría 172, ciencia a priori del, 186, 194, determinaciones trascendentales (esquemas) 381, 406, 408-409, fluye constantemente 383n, 409, forma del sentido interno 209, 210n, 211-214, 286, 287, 381, 382 427, forma universal de la sensibilidad 169n, 209, 212, 214, 286, 381, 408, 427, 444, progreso en el tiempo 336, 428 485, *véase también* Espacio y tiempo
Tomás de Aquino 144n, 334n
Tonelli, Giorgio 105n, 106n, 192n, 592
Torricelli, Evangelista 22
Trascendental 51 52, 250, 424, 469n, *véase también* Deducción t, Idealismo t, *Lógica* t, Objeto t, Sujeto t
Trascendental, filosofía 51, 52, 53, 54
Trascendentales, los 51, 345
Trascendente y trascendental 51n 514n
Trendelenburg, Adolf 203n, 392n, 398n, 592
Tucídides 66
Ueberweg, Friedrich 24n
Ulrich, Johann August Heinrich 266, 267
Unidad 297, 298, 299, 303, 304, 306, 308, 309, 321, 322n, 324, 326, 336, 337, 344-345, 348, 376, 443, 486 *véase también* Forma del mundo, Forma de la experiencia
Unidad analítica de la conciencia *véase* Conciencia
Unidad sistemática de la experiencia 469-476, 540
Unidad subjetiva y objetiva de la conciencia *véase* Conciencia
Unidad trascendental de la apercepción *vease* Apercepción
Vacío 105n
Vaihinger, Hans 132n, 203n, 268, 269, 270n, 285, 296n, 308n, 523n, 592
Veblen, Oswald 76n
Verdad como concordancia de la representacion y el objeto 300
Vleeschauwer, Herman Jean de 56, 57, 141n, 243n, 244 266, 268n, 270n, 285n, 392n, 431n, 494n, 568, 569, 592, 593
Volder burcher de 88n
Vollrath, Ernst 28n, 29n, 30n, 31n, 593
Voltaire 106n, 575
Waismann, Friedrich 455n, 593
Walsh, W H 188n, 189n, 593
Washington, George 575
Wellington, Duque de 210n
Weyl, Hermann 74n, 75n, 79n, 88n, 459n, 593
Whitehead, Alfred North 238n.
Whitrow, G J 289, 291n, 593
Wolff, Christian 25, 26-37, 39, 41n, 45, 46n, 82n, 152n, 175n, 254n, 354n, 392n, 393n, 394n, 414, 575, 581
Wolff, Robert Paul 270n, 594
Wollnei, Johann Christoph 578
Wright of Durham 100n, 576
Wundt, Max 26n, 28n, 34n, 35n, 39n, 57, 118n, 137n, 254n, 388n, 570, 594
Yo 159n, 201 213 305, 337, 527, 544n, "yo pienso" 257n, 305, 345-348, 396n, 401n, 511, 525, 526, *vease tambien* Apercepción Conciencia de sí
Young, J W A 76n
Zedlitz, Karl Abraham von 578
Zenon de Elea 106n
Zetesis versus episteme 55
Zocher, Rudolf 57, 270n, 476n, 594
Zusammensetzung único concepto fundamental a priori 443

MANUEL KANT

por *Roberto Torretti*

ERRATAS COMPROBADAS

(Cuando el número de la línea va señalado con un asterisco debe contarse desde el pie de la página).

PAGINA	LINEA	DICE	DEBE DECIR
27	4*	τούτῳ	τούτῳ
29	7*	Γ v, 1003	Γ 1, 1003
29	2*	ταὶ τοὶς	καὶ τοῖς
85	16*	elemento *b* del mismo	elemento *t* del mismo
297	17	reputar	considerar
461	1	siglo xx	siglo xix
498	3	exhibirían,	exhibirían
503	20	si no	sino
513	5*	validarla	validarlo
522	12	dos existencia	dos existencias
583 derecha	15	*Apua*	*Apud*
585 derecha	20*	bis zum	bis zur
589 izq.	6	probléme	problème

Roberto Torretti nació en Santiago de Chile en 1930. Doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo de Brisgovia,ha sido becario de la Fundación Humboldt y de la Fundación Guggenheim. Fue Profesor de Filosofía en la Sede Occidental de la Universidad de Chile en Santiago hasta 1970. Desde entonces enseña en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Además del presente libro ha publicado *Filosofía de la Naturaleza* (Santiago, 1971), *Problemas de la Filosofía* con Luis O. Gómez, Río Piedas, 1975), *Philosophy of Geometry Riemann to Poincaré* (Dordrecht, 1978) y numerosos artículos.

Mannuel Kant; estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica, es la segunda edición, revisada y corregida por el autor de la obra publicada en 1976 por la Universidad de Chile. Además de constituir un excelente acompañamiento a la lectura de la *Crítica de la Razón Pura,* sus 608 páginas detallan el estado de la filosofía y de las ciencias en la época de Kant, las concepciones actuales de espacio y tiempo, culminando con el aceso a lo suprasensible en la vida moral y los postulados de la razón práctica. Incluye una bibliografía actualizada por Roberto Torretti.

"Es esta una de las pocas ocasiones en que se puede citar, en la bibliografía kantiana, a un autor de lengua española. Libro sólido, claro, con oportunas referencias al estado actual de los conocimientos matemáticos y físicos."

Adolfo P. Carpio, *Principios de Filosofía*

Editorial Charcas
Buenos Aires